N° 2 1929 Février

NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

2 Février 1929.

Monseigneur Ladeuze, Recteur de l'Université catholique de Louvain, promu au siège titulaire de Tibériade, vient de recevoir, ce 2 février, la consécration épiscopale.

L'honneur fait au chef de l'Université remplit de joie tous ceux qui ont pu apprécier ses vertus sacerdotales, sa haute valeur scientifique, son patriotisme éclairé, son affabilité souriante. C'est un sujet de joie aussi pour tous les amis de l'Université catholique, centre intellectuel de la vie chrétienne en Belgique. C'est un sujet de joie enfin pour tous ceux qui s'adonnent aux études théologiques et en particulier pour notre Revue : par ses travaux bibliques et patristiques, par son enseignement, par sa direction suprême des études, Monseigneur Ladeuze fut toujours un promoteur du vrai progrès théologique.

La Nouvelle Revue Théologique présente à l'Évêque de Tibériade et à l'Université catholique l'hommage de ses respectueuses et sincères félicitations.

PERILLVSTRI ANTISTITI TIBERIADOS

CONGRATVLATVR

NOVA EPHEMERIS THEOLOGICA

Religion, Christianisme, Catholicisme

II. Le Christianisme.

La religion est le tout de l'homme, avons-nous vu dans l'article précédent. Ajoutons maintenant : et le Christianisme est toute la religion.

Cette proposition, évidemment, demanderait, comme démonstration, toute une apologétique. Nous n'y pouvons songer dans les limites de cet article. Aussi bien cet immense travail a-t-il été fourni bien des fois, et le lecteur qui le désire peut se rapporter à nombre d'excellents traités. Nous reconnaissons donc ici une lacune voulue dans notre exposé. De la religion naturelle, nous nous transportons en plein surnaturel, sans montrer le chemin qui y mène; mais plutôt pour voir, en sens inverse, comment *la religion du Christ reprend en elle-même, mais avec une surnaturelle perfection, toute la religion des hommes.*

I

La religion du Christ, disons-nous. La religion chrétienne en effet, comme nous le verrons de mieux en mieux, a pour élément essentiel, et, pour ainsi dire, unique, le Christ.

Aussi, pour la faire connaître, faut-il d'abord rappeler ce qu'est le Christ. Commençons donc par là. *Le Christ est l'unité de la nature divine et d'une nature humaine complète, en la personne unique du Verbe.*

C'est ce qu'il faut développer un peu; sinon le Christianisme n'apparaîtra pas en toute sa beauté.

Consultons donc l'*Écriture* et la *Tradition*.

L'Écriture d'abord. Et, pour abréger, contentons-nous des

Évangiles. Certes, ils ne donnent pas une définition proprement dite de ce qu'est le Sauveur ; moins encore un ensemble de thèses. Leurs auteurs, et ceux dont les auteurs rapportent les souvenirs, et plus encore l'unique auteur principal, qui est l'Esprit même du Christ, ont seulement voulu dessiner l'image de Jésus, telle que l'ont vue ses premiers témoins : Marie, Pierre, Jean, Matthieu et les autres. Les récits se suivent, souvent sans ordre apparent, mais leur ensemble, comme autant de traits, fait revivre une physionomie unique, très humaine, très divine, et, toujours, très vivante et très une. C'est ce que nous devons expliquer.

« Hélas ! disait saint François de Sales, je suis tant homme que rien plus ». Oui ; mais Jésus l'a été davantage. *Apparuit humanitas et benignitas.* C'a même été une révélation : sans cette douce vision d'humanité et de bonté, nous n'aurions jamais su tout ce que peut être un cœur humain, œuvre de Dieu.

Il était si humain, si merveilleusement accordé à ce qu'il y a en nous de plus profond, si accessible et si ouvert, que les petits enfants accouraient vers lui : réaction instinctive de notre humanité, en ce qu'elle a de plus candide, devant la perfection du Fils de l'homme. Il en imposait cependant et les sanhédrites n'eurent pas toujours la force de soutenir son regard. Mais surtout, il prenait. Les mères le harcelaient, pour lui faire toucher les tout petits. Boiteux, aveugles et lépreux, ceux que leurs misères ont habitués aux rebuffades ; pauvres, mendiants, publicains, ceux que leur situation a dressés à la défiance ; pécheurs, larrons et condamnés, ceux que leurs chutes ont aigris contre eux-mêmes ; tous, loin d'être effarouchés par sa pureté totale, se pressaient vers lui, comme, vers un phare, les vols d'oiseaux perdus dans la nuit. « Ὥστε ἐπιπίπτειν αὐτῷ », si bien, dit saint Marc, qu'on se précipitait sur lui, cohue indigente et tumultueuse, grouillant autour de sa bonté.

Devant lui, chacun était à l'aise, et, facilement, sans façon. Pierre, tout de suite, l'a accaparé ; les malades, les foules, les

siens l'ont senti si proche, qu'ils l'ont considéré comme leur bien.

Et lui s'est laissé prendre. Il était venu pour cela : pour s'engager dans l'engrenage de nos événements et de notre psychologie. Comme nous, il a eu faim et soif, et il l'a dit ; comme nous, il a eu sa mère, et il l'a aimée ; comme nous, il a admiré la splendeur des prairies en fleurs et des soleils au couchant.

Au rythme de l'univers son âme a frémi comme la nôtre. Et, quand son heure de souffrir est venue, il a souffert, comme nous souffrons. Pas d'attitude théâtrale, ni du faux, ni du tendu ; il n'a pas nié la douleur, il ne l'a pas défiée ; mais il l'a prise ; il s'est laissé broyer par elle ; il s'est même laissé envahir par la honte et le dégoût. Lui, qui aurait pu être de roc, il n'a voulu être qu'homme ; et il a mis son point d'honneur et la magnificence de sa bonté à l'être tout simplement.

Comme tous les hommes, il a eu des gestes familiers, ses expressions ordinaires, et sa façon propre de regarder ses interlocuteurs. Comme tous, il a été de son temps et de son pays. Pas de flou abstrait ni de vague extratemporel en son attitude. Ses procédés portent franchement sa marque, et leur date : aujourd'hui, nous nous y prendrions autrement. Sa manière même d'enseigner la religion est celle qui convient aux milieux palestiniens d'alors. Bientôt Paul parlera autrement à l'Aréopage, et Thomas d'Aquin, son humble disciple, bâtira des exposés d'un autre style.

Et pourtant, malgré cette couleur locale et temporelle, il demeure contemporain de tous les siècles. Ce que ce Juif a dit, en araméen, aux laboureurs de Galilée, révèle aux intellectuels et aux ouvriers d'aujourd'hui le mystère que leur âme est pour eux.

S'il entre dans nos cadres, il les déborde : et s'il est homme, et en plénitude, cette plénitude même fait qu'il l'est de façon étonnante et pleine de contrastes.

Le contraste, dirait-on, est son élément propre. Il peut réconforter tous les affligés ; mais lui-même, à son agonie, mendie près des siens un soutien moral. Il lit dans les âmes ; mais

il interroge. Il s'oublie, il s'efface ; mais il se déclare maître et Seigneur. Il n'est rien ; et il est tout. But dernier de nos tendances, il affirme aussi n'être venu que pour être un moyen, pour donner sa vie pour ses frères. Ses miracles sont à lui, et ils sont le signe de son pouvoir ; mais il ne les fait pas pour son avantage ; et lui, qui multipliait les pains pour les autres, a pourtant souffert de la faim.

Il a, ce perpétuel serviteur, des exigences illimitées. Il veut, comme Dieu, notre cœur sans partage ; et l'on ne peut plus regarder derrière soi, dès qu'on s'est mis à le suivre. La clef des consciences et la clef du ciel sont entre ses mains, et il les donne à qui il lui plaît.

Il est, et il demeure homme. Mais, à sa grandeur, ni lui, ni l'Évangile ne marquent de bornes. Le mot seul manque, et il semble avoir été rarement sur ses lèvres et sur celles des douze. Mais le mot est chose secondaire : le difficile n'est pas d'affirmer qu'on est Dieu ; mais de le faire croire, surtout aux compagnons de la vie quotidienne.

Ainsi a fait Jésus. *Coepit facere.* Il a osé tenir le rôle de Dieu, agir tous les jours en loi dernière de toute perfection, en exemplaire de toute vertu. Et il ne s'est pas effondré dans le ridicule ; et tous l'ont pris au sérieux ; et, depuis vingt siècles, on ne l'a pas trouvé en défaut.

Il y a plus merveilleux encore : ce rôle écrasant, il l'a tenu sans se raidir. Les terribles contrastes dont se compose sa conduite, loin de faire sauter sa personnalité, en font ressortir la parfaite unité.

La synthèse est si complète, elle s'incarne si bien en lui, que, par une sorte de communion entre les deux extrêmes, il fait éclater sa grandeur dans les marques mêmes de sa faiblesse.

C'est après être tombé de fatigue sur l'oreiller du pilote, qu'il se redresse, pour faire coucher la mer et taire l'ouragan, d'un mot. Il était si simplement homme, en son sommeil, que les douze n'ont

pas hésité à le secouer pour l'éveiller. Et, dans le miracle même qui les remplit d'effroi, il demeure encore si humain que, bientôt, ils sont de nouveau apprivoisés et indiscrets. Les comparaisons les plus prosaïques lui servent à parler des réalités divines : les scorpions, les œufs et les cailloux deviennent, en ses discours, messagers de la Providence, et les oiseaux du ciel, quand il en parle, font partie d'un enseignement sur notre filiation adoptive. Un verre d'eau, sitôt qu'on le donne en son nom, prend un prix d'éternité ; et son corps même, sa chair et son sang sont faits pour donner au monde la vie divine.

L'unité du divin et de l'humain est, en lui, si totale, qu'elle mène, comme voie vivante, de l'un à l'autre. Rien qu'à voir cet homme, les apôtres ont fini par croire à sa divinité. La vision de leurs yeux de chair est devenue foi, en leur âme ; Pierre enfin, un jour, a deviné, et, peut-être avant Jésus, il a confessé qui était Jésus.

L'attitude de Jésus devant Dieu ressemble à son attitude devant les hommes : mêmes contrastes, et dans la même unité. Seulement, ici, ce n'est plus égalité et supériorité, c'est égalité et infériorité ; mais elles sont encore totales : devant son Père, Jésus unit l'aisance parfaite à l'adoration.

Il prie ; il se traîne sur le sol ; il obéit jusqu'à la mort, et, quand il faudra, il ira lui-même, d'un pas angoissé, mais décidé, vers les fouets et vers la croix.

Et néanmoins, lui, le doux et humble de cœur, il s'installe à la place de Dieu. Il s'érige au-dessus de la Loi, et du Temple, et du sabbat, au-dessus de tout. Et ces prérogatives divines, il les exerce sans excuse ni précautions oratoires, en son nom propre et comme chose sienne.

Rigoureusement égal, infiniment inférieur, il demeure tranquillement, de part et d'autre, identique à lui-même. Il prie, oui ; mais il se sait tout puissant. Il obéit et se sacrifie ; mais, sur son gibet, il donne son paradis au bon larron.

Tel est le Christ, toujours : synthèse parfaite d'un parfait dualisme. Autant il nous est naturel, à nous animaux raisonnables, d'être, à la fois, esprit et matière; autant, en quelque façon, lui est-il simple et facile d'être homme et Dieu tout ensemble. Et de même que, ne faisant qu'un, nous pouvons mettre un sens spirituel dans des gestes corporels; il peut, lui, dans la surnaturelle perfection de son humanité, faire voir, à ceux dont l'âme est droite, sa divinité.

Cette unité des deux natures, que le Christ a réalisée en sa personne et en ses gestes, il était réservé à la *Tradition* de l'exprimer en formules. Travail long et délicat, souvent traversé par les hérésies, toujours repris par la pensée chrétienne. Des générations y ont apporté leurs efforts. Aussi, quand le Concile de Chalcédoine a défini le dogme, n'a-t-il fait que résumer une grande activité chrétienne.

Le point de départ de ces recherches, la base des argumentations est, en premier lieu, le contraste que nous venons de considérer nous-mêmes dans la manière d'agir du Sauveur.

Ecoutons, par exemple, saint Léon nous décrire le Christ : ce sera la meilleure introduction aux textes conciliaires.

« Celui qui est vrai Dieu, écrit le pape, celui-là même est aussi vrai homme; et cette unité n'est pas une feinte, puisque existent, l'une dans l'autre, l'humilité de l'homme et la grandeur de Dieu.

Pas plus que Dieu n'est altéré par cette condescendance, l'homme n'est absorbé dans la gloire. Chacune des natures opère, en communion avec l'autre, ce qui lui est propre : le Verbe fait ce qui est propre au Verbe, et la chair reçoit ce qui est propre à la chair. L'un est éclatant de prodiges; l'autre succombe sous les injures. Et, de même que le Verbe ne s'éloigne pas de son égalité avec la gloire du Père, sa chair non plus ne perd pas la nature de notre race. Un seul et même, il faut le répéter souvent, est vraiment Fils de Dieu et vraiment fils de l'homme... La nativité selon la chair témoigne de sa nature humaine, mais l'enfantement virginal est l'indice de la puissance divine. Son enfance humaine apparaît dans

l'humilité de la crèche; mais sa grandeur de Très-Haut est déclarée par les voix des anges... Avoir faim et soif, être fatigué et dormir, cela est évidemment humain. Mais nourrir, avec cinq pains, cinq mille hommes, et donner à la Samaritaine l'eau vive... cela, sans doute possible, est divin ».

Et le saint, après avoir accumulé les exemples de contrastes, termine par cette phrase dont tous les mots sont pesés.

Quoique, en Notre-Seigneur Jésus-Christ, Dieu et l'homme ne soient qu'une seule personne, autre chose est cependant ce qui donne accès dans les deux à de communes humiliations, et autre chose ce dont vient une commune gloire. De nous, il tient une humanité inférieure au Père; du Père, il a une divinité égale au Père.

C'est ce que définira le Concile de Chalcédoine, après avoir canonisé le *tomus ad Flavianum*, que nous venons de citer. Voici cette importante définition :

« A la suite des Saints Pères, nous confessons un seul et le même Fils, celui qui est Notre-Seigneur Jésus-Christ. C'est lui que, d'une seule voix, tous, nous prêchons. Il est, le même, parfait (complet) en la divinité et, le même, complet en l'humanité; Dieu véritablement, et homme véritablement, le même, composé d'une âme raisonnable et d'un corps; consubstantiel au Père selon la divinité et consubstantiel à nous, le même, en son humanité, en tout semblable à nous, au péché près; né du Père avant les siècles, selon la divinité, et, ces derniers temps, le même, pour nous et pour notre salut, né de la Vierge Marie, mère de Dieu, selon l'humanité; un seul et même Christ, Fils, Seigneur, Monogène, en deux natures, sans confusion et sans changement, sans division et sans séparation; les différences des natures n'étant nullement enlevées par l'union, mais bien plutôt les particularités de chacune étant sauves, et toutes deux se réunissant en une seule personne et une seule hypostase; non pour former [un Christ] divisé ou distingué en deux personnes, mais un seul et même Fils et Monogène, Dieu-Verbe, Seigneur, Jésus-Christ; ainsi que l'ont dit autrefois les prophètes à son sujet, et que lui-même, le Seigneur Jésus-Christ, nous l'a enseigné, et que le Symbole des Pères nous l'a transmis ».

Texte capital, où la chrétienté donne la formule de son Christ, témoignage sacré, qu'on devrait méditer souvent. Affirmation instante aussi, angoissée presque. L'Église ne peut assez répéter

la grande vérité : le Sauveur est vraiment Dieu, vraiment homme, vraiment un ; il est « un seul et même », et parfaitement semblable au Père, et parfaitement semblable à nous.

A première vue, ces distinctions, entre natures et personne, ces controverses contre des hérésies aux noms abstraits : gnosticisme, appollinarisme, monophysisme, peuvent paraître des minuties de théologiens. Erreur. Dès le début, les grands évêques d'alors ont déclaré qu'ici le moindre iota ne pouvait tomber, sans que ce soit une catastrophe pour l'humanité.

C'est que *la formule qui définit le Christ définit, du même coup, le Christianisme.*

Qu'on atténue, si peu que ce soit, ou la perfection de chacune des deux natures, ou la perfection de leur unité dans le Verbe ; et c'en est fait : le plan divin est dévié, et la vie surnaturelle passe à côté du genre humain, si près qu'on voudra, mais pas dedans.

Si le corps du Christ n'est pas, très exactement, de notre chair et de notre sang ; si son âme n'est pas, en tous points, ce qu'est la nôtre ; il a donc assumé une autre nature que la nature humaine, et ce n'est pas nous qui, en lui, avons accès au Père.

Et s'il diffère de Dieu, de la plus délicate nuance ; s'il n'est pas de la substance même du Père ; ce n'est donc pas véritablement à la divinité que nous sommes unis en lui.

Enfin, si lui-même n'est pas un, de l'unité réelle d'une seule personne ; le lien qui devait nous rattacher au ciel, se brise au moment de se nouer, et nous sommes encore dans notre abjection première.

Un avec Dieu, un avec nous, un en lui-même, le Christ a une fonction, qui n'est autre que son essence même. Et cette fonction est d'être notre union à Dieu, notre sainteté, notre rédemption, notre christianisme, rien qu'en étant ce qu'il est.

C'est le dogme de la médiation du Sauveur.

Il signifie que Jésus n'est pas seulement un intermédiaire qui s'intercale, une sorte d'intercesseur, dont les bons offices, par

une sorte de va et vient, assurent des relations fréquentes entre deux points distants. Il est plutôt un pont, qui met la continuité entre deux rives, ou plutôt, une merveille qui mettrait deux rives en plein contact. Son rôle, c'est lui ; rien qu'en existant, il fait que, en lui, l'humanité touche directement la divinité.

Aussi, le dogme qui exprime sa médiation vis-à-vis de l'humanité, ne fait-il qu'un avec le dogme qui le définit lui-même. Les deux se sont développés du même mouvement, et c'est même, peut-on dire, en songeant à ce que le Sauveur est pour les chrétiens, que l'Eglise en est venue à dire si bien ce qu'il est en lui-même.

Il est donc tout dans la religion dont il fait le centre ; et, s'il n'était tout ce qu'il est, le Christianisme ne serait rien.

Mais il est tout ce qu'il est, et, en lui, le Christianisme est tout.

II

La religion chrétienne, religion de l'Homme-Dieu, est la parfaite religion de l'humanité.

La religion, disions-nous dans la première partie de cette étude, est une relation entre l'homme et Dieu. Elle est un appel, une tendance, où s'exprime tout notre être.

Dans le Christ, cette relation devient l'union hypostatique ; l'appel est entendu et exaucé au delà de tout mérite et de tout désir ; et la tendance arrive à la possession.

Vers ce sommet tendaient, par leur essence même, toutes les aspirations de notre être. Mais son élévation même, qui faisait son attirance, le dérobait à nos efforts et à nos regards.

Comme un général s'empare de l'unique défilé qui relie deux pays, le Christ est venu occuper ce point précis, où convergeraient tous les appels de notre être, si notre faiblesse naturelle n'arrêtait leur essor, le point où tout homme doit passer pour aller au Père. Ou plutôt, cette situation, le Christ n'a pas eu à la prendre ; il la constitue par sa substance.

Au milieu de nous, un individu a surgi, qui, homme et Dieu

à la fois, est le prêtre parfait. Que notre culte soit organisé autour de cet Emmanuel; qu'il passe par lui : il percera les cieux et pénétrera dans le Saint des saints. A ce pontife pris parmi nous, Dieu même, si l'on ose dire, ne pourrait résister.

Et pour passer par lui, notre culte ne doit s'imposer aucune mutilation. Le Christ a assumé toute notre nature. Il n'y a donc rien d'humain qui ne puisse être intégré dans sa religion.

La façon de penser qu'il y faut est la nôtre.

Non parce qu'elle est la nôtre, mais parce que Dieu l'a prise, dans le Christ.

Sans cette assomption, évidemment, elle serait demeurée lamentablement insuffisante. N'avons-nous pas dit que la religion naturelle, en notre intelligence, consiste en un perpétuel effort pour purifier, d'un indéracinable anthropomorphisme, nos concepts les plus élevés?

Mais le Verbe lui-même s'est fait chair. Au mal inguérissable, la vérité a porté remède, en s'y accommodant; et à notre faiblesse native, en devenant notre lumière.

L'Homme-Dieu est là; qu'on le regarde : pour connaître Dieu, le mieux désormais est d'avoir des yeux de chair et un cœur d'homme. On en apprendra plus long sur l'Ineffable en voyant agir et en écoutant parler le fils de Marie, que les plus fiers génies n'ont pu entrevoir, en de subtiles spéculations sur l'Acte pur.

La façon de souffrir qu'il y faut est la nôtre.

Et il la faut : Dieu est venu ici-bas pour la prendre.

Mais que la souffrance, en lui, est devenue simple et humaine! De cette triste suite du péché, de cet épouvantail, il a fait, en l'implantant en son âme et en sa chair, quelque chose d'expiateur et de divinisant. La voilà retournée, par le divin Redresseur, et devenue bonne et utile, à sa manière. On pourra donc, même sous son étreinte, même dans la mort, être joyeux, et aimer, et ouvrir

son âme, et accueillir et vouloir. Et tout en souffrant, — car rien d'humain n'est supprimé, — on sera heureux de la vie qui entre en nous comme un glaive; car la souffrance, comme souffrance, assimile au Verbe de Dieu.

Et le Verbe incarné ne nous demande pas, pour bien souffrir, d'être de bronze. Lui-même a souffert en homme. Le mode humain de souffrir, avec ses engourdissements et ses inconsciences, ses révoltes de la chair et ses impuissances à prier, est celui qu'il nous faut : humble, confiant, et tirant sa vertu, non pas tant de notre courage, que de la ressemblance qui s'implante en nous avec le Crucifié.

Même en ses exigences les plus rigoureuses, le Christianisme demeure humain. Il veut nous prendre tout entiers à nous-mêmes, il veut en nous, mortifier tout le mortel, arracher out ce qui s'est insinué de pécheur. Mais c'est pour nous transfigurer tout entiers. Exigences de respect, et d'amour pour nous; restrictions et retranchements, certes, mais qui ne doivent renverser que nos étroitesses, et qui nous dilatent à l'infini.

« Dieu s'est fait homme », toute notre religion tient en cette formule d'ennoblissement et de divinisation pour notre race.

Nos petites valeurs humaines ont reçu un prix divin. Dieu est descendu sur nos routes; il a marché à nos côtés, sous ce même soleil et sous cette même pluie, que le Père départit également aux bons et aux mauvais. Nos menus événements terrestres ont désormais de l'intérêt pour lui : il s'y est fait prendre. Qu'on lui parle donc, en priant, de moissons et de tempêtes; d'épines aussi et de fiel; d'argent même et de marteaux; tout cela, en lui, prend un sens religieux.

Notre façon de prier est celle qu'il faut.

Pourquoi traiter Dieu comme une abstraction grandiose, ou comme une entité surhumaine, ou même comme un simple Acte pur? A quoi bon une étiquette compliquée, et des travaux d'approche, quand la distance n'existe plus?

Dieu attend de nous autre chose que de lointains hommages. La valeur suprême, pour l'homme, après Dieu, n'est-ce pas l'homme? Et Dieu n'est-il pas homme, en Jésus-Christ? Sociable par nature, sociable même avec toute la surnaturelle perfection de sa nature, il a besoin de ses semblables.

Qu'on aille donc à lui, comme on est. Qu'on lui parle avec sincérité, et jamais on n'aura été un indifférent ni un importun. On versera son cœur en un autre cœur d'homme; on dira ses souffrances à quelqu'un qui a fait l'expérience de la douleur; on confiera ses fautes à quelqu'un qui a voulu éprouver en son âme la honte d'être couvert de tous les crimes, et l'on aura adoré Dieu, comme Dieu, de par l'Incarnation, veut être adoré.

Homo sum, dicit Dominus. Je suis homme, dit Dieu, et rien d'humain ne me laisse froid. Désormais, pour croire en Dieu, l'homme doit avoir l'immense naïveté, ou plutôt l'imperturbable assurance, d'être précieux aux yeux de l'Infini.

La façon d'aimer qu'il y faut est la nôtre.

Dieu, par l'Incarnation, veut être aimé d'amour humain, dans l'Homme-Dieu, dans le prochain.

Insistons sur ce dernier point : la charité envers le prochain.

Aucun culte ne va si droit au cœur de Dieu, que l'amour de l'homme pour l'homme, quand il se fait au nom du Christ. L'homme, en effet, par l'Incarnation, a partie liée avec Dieu; c'est dans un homme que Dieu se met à notre portée; c'est au Verbe incarné que ressemble toute créature humaine. Aussi, dans tout homme, faut-il vénérer Dieu; et Dieu nous traitera, assure Jésus-Christ, comme nous aurons traité les autres.

La charité chrétienne n'est donc pas une profane philanthropie : elle divinise l'amour envers les hommes, comme les hommes eux-mêmes sont divinisés par la grâce, en Jésus-Christ. Aussi atteint-elle une perfection que le simple altruisme ne peut connaître. Elle découvre, en toute créature humaine, un membre, possible ou réel, du Fils de Dieu incarné. Aussi prend-elle

l'immensité et la profondeur d'un culte. Au témoignage de Jésus, rien n'est aussi caractéristique du véritable esprit chrétien. Et, en effet, rien ne témoigne une foi aussi inconditionnée dans l'Incarnation. Il faut croire que notre nature est unie à Dieu dans le Christ, pour être prêt, devant tous les hommes, quels qu'ils soient, à une tendresse obstinée, à d'humbles services, et à un dévouement vénérateur.

Voilà quelques traits de la religion de l'Homme-Dieu. Dans le Christ, les hommes peuvent aller à Dieu de plain-pied : ce qui, sans le Christ, aurait toujours forcé notre culte à n'être qu'humain, devient le moyen qu'il faut pour le rendre divin. L'homme peut atteindre Dieu — et il peut l'atteindre dans l'homme. En Notre-Seigneur, en parlant à un de nos semblables, nous nous adressons à Dieu, et, à cause de Notre-Seigneur, en étant bons et dévoués pour nos frères, nous pratiquons la religion envers l'Homme-Dieu.

On peut donc conclure que le Christianisme est humain, humain autant qu'on peut l'être; de même que le Christ est homme, pleinement.

Il est donc, en perfection, la religion des hommes.

Mais, faut-il ajouter tout de suite, il n'est pas humain seulement. La perfection même de son humanité dérive de l'union avec la divinité, et sa physionomie est faite des mêmes contrastes que celle du Christ, et se résolvant dans la même unité.

Il exalte la nature humaine, oui, mais dans l'humilité; et, pour lui donner une importance divine, il réclame d'abord qu'elle cesse de s'appartenir.

Il respecte en nous toutes nos ressources; mais c'est pour les livrer toutes à Dieu. Il nous dilate à l'infini, mais en réclamant une abnégation totale.

Oppositions donc et paradoxes. Mais rien de heurté. L'humilité totale, et la fierté religieuse; l'exaltation et l'abnégation se

rejoignent, en unique adoration, en une confiance illimitée pour le Dieu qui, en se faisant homme, nous a faits semblables à lui.

Dieu demeure donc tout, et l'homme demeure aussi tout entier; et le Christianisme peut être totalement humain, et vraiment divin et un cependant, comme Jésus-Christ l'est, et par Jésus-Christ.

Seductor ille. Cet enjôleur des foules, disaient de Jésus les pharisiens envieux. Et, de fait, Jésus avait une façon à lui d'être homme, si intégrale, si parfaite, que ce qu'il y a de meilleur en nous, pour se retrouver, devait aller vers lui. Grandeur humaine, grandeur créée, mais effet de l'unité personnelle avec la divinité.

Ainsi le Christianisme. Il est humain. Mais avec une telle perfection, que sa divinité y transparaît. Aussi, pour qu'il s'impose aux âmes droites, n'est-il pas nécessaire que de longs syllogismes aient précédé. *Ostende mihi faciem tuam.* Qu'il se montre seulement comme il est. Religion de l'Homme-Dieu, reflet du Christ, il est puissant sur nous de toute la vertu du Sauveur, et de tout le besoin de Dieu dont les hommes sont pétris.

III

Le Christianisme n'est pas, devant les autres religions, comme une religion, même meilleure, parmi d'autres moins bonnes; il est « la religion », unique, totale, absolue.

La différence n'est pas ici question de nuance ou de degré, mais de nature. Il est religion « autrement »; il unit à Dieu, non par nos efforts seulement et de façon humaine, mais par la toute puissance de Dieu dans le Christ. *Differt in ipsa ratione religionis.*

Qu'il ait, avec les autres religions, des points communs, quoi d'étonnant? Jésus n'a-t-il pas voulu ressembler à ses frères?

Qu'il ait, comme ces religions, des parties secondaires, des pratiques, des dévotions tenant aux circonstances de son origine ou aux particularités de son histoire, rien de plus indéniable. Le Sauveur, pour être totalement humain, n'a-t-il pas pris de pareilles

notes individuelles? Ainsi le Christianisme. Il a des particularités qui auraient pu être autres et qu'il pourrait changer. Celles-là ou d'autres, il en fallait, pour être vraiment une religion humaine.

Mais il n'en demeure pas moins unique et absolu. Et même ses éléments accessoires ou communs prennent, en lui comme dans le Christ, une dignité hors pair. Ils deviennent, en lui, des moyens surnaturels d'aller à Dieu, et ainsi, tout en étant eux-mêmes divinisés, ils contribuent à le rendre parfaitement humain, avec une excellence sans égale.

Aussi, malgré ces traits communs, peut-il réclamer, devant toutes les autres religions, une supériorité absolue.

Et même, comme le Christ, sa suréminence est assez incontestable, pour qu'il puisse unir une totale intransigeance à une douceur totalement accueillante. Toujours les mêmes contrastes, et dans la même unité.

Ainsi, par exemple, devant la pure religion naturelle, quelle attitude nous demande-t-il? l'hostilité? le mépris? Pas du tout. L'âme de la religion naturelle, si l'on peut s'exprimer ainsi, est la tendance vers Dieu. C'est cela même que réalise, mais de façon surnaturellement parfaite, la religion de l'Homme-Dieu. Et ce perfectionnement de la religion naturelle n'est pas une sorte de couronnement surajouté, mais bien plutôt un achèvement interne, qui intensifie de façon transcendante ce qu'elle avait de plus essentiel. Entre elle et la religion chrétienne, il n'y a pas de division, c'est elle qui est assumée et élevée, dans le Christianisme, comme c'est notre nature qui est assumée dans le Christ. La mépriser, serait blasphémer le Christ. Mais se contenter d'elle, quand le Christ est là, serait un crime contre elle. Appel de l'homme vers Dieu, elle exige de toutes ses forces, dès que l'Homme-Dieu est né, qu'on aille vers lui.

Et, des autres religions, celles qui, en fait existent ou ont existé, que faut-il penser?

Problème complexe, mais qu'on peut simplifier. Ces religions, pensons-nous, sont les façons concrètes dont les hommes ont conçu et pratiqué la religion naturelle. Sur le fond commun d'une aspiration vers Dieu, elles ont ajouté leurs interprétations diverses; une manière, parfois assez élevée, parfois indigne et grossière, de se représenter Dieu; et un ensemble de gestes destinés à l'honorer, gestes parfois touchants, mais, souvent aussi, allant jusqu'au bizarre ou aux abominations.

Ce tout, faut-il, pour être chrétien, le condamner en bloc, comme une immense duperie diabolique, comme une longue fermentation de notre mauvais levain?

Pour notre part, une exécution si sommaire ne nous paraît ni juste, ni chrétienne. Hélas! la chose n'est que trop visible, dans l'histoire religieuse de notre humanité déchue, le péché n'a pas chômé. Mais a-t-il travaillé seul? Notre nature était-elle viciée au point de ne produire qu'iniquité, même dans ces gestes où, selon la formule de saint Paul, les âmes humaines cherchaient à saisir Dieu? A côté d'éléments troubles et d'origine louche, ne demeurait-il rien de cette tendance religieuse, qui tient cependant à la substance même de notre être? Qui sait? Dieu ne soulevait-il d'aucune grâce les appels vers lui qui se faisaient de bonne foi? Les pécheurs ne sont-ils pas précisément ceux que la miséricorde divine prend en pitié, et n'est-ce pas vers les malades que le médecin devait venir ? Nous savons que l'histoire profane du monde est toute orientée vers le Christ. Pourquoi pas aussi l'histoire religieuse?

Quoi qu'il en soit de ces secrets divins, une chose est certaine : le Christ est le point de contact, unique et parfait, entre Dieu et les hommes; tout ce qu'il y a dans la religion naturelle, tout ce qu'il y a de bon dans n'importe quelle religion, se retrouve en lui, en plénitude.

Un chrétien peut donc, et doit donc, respecter toutes les attitudes religieuses qu'il rencontre, sans rien dérober au culte exclusif qu'il doit à la religion parfaite, qui est la sienne. Chez

toutes, il vénérera cela même que le Christianisme seul réalise pleinement; et, dans une estime universelle pour ce que ses semblables ont de meilleur, il exprimera une préférence absolue pour ce que sa religion a d'unique.

Une telle attitude donne à l'apostolat chrétien une inimitable vertu. Pour se rattacher à l'unique médiation, aucun homme ne doit renoncer à rien de vraiment religieux. Entre les éléments authentiquement religieux de tous les cultes, et la religion de l'Homme-Dieu, il n'y a pas d'opposition. Pas de continuité non plus, évidemment, sauf dans la mesure où la grâce surnaturelle, en dehors du Christianisme, travaille les âmes pour les mener à l'unique Sauveur. L'Homme-Dieu et sa religion n'est l'aboutissement d'aucune démarche naturelle possible : il vient du ciel.

Mais il en vient, si divinement homme, que rien d'humain, désormais, ne peut lui demeurer étranger; il est la religion des hommes, même avant que les hommes ne l'acceptent; parce que, que nous le veuillons ou non, Dieu s'est fait homme dans le Christ.

Il faut toujours en revenir là. La grandeur du Christianisme, n'est que la grandeur du Christ. La formule de Chalcédoine — deux natures, une personne; le Christ vraiment Dieu, vraiment homme, vraiment un — est ce qui donne à notre religion ses excellences et sa force d'expansion. Elle est, en même temps, l'essence du Christianisme, et la charte religieuse de l'humanité.

É. MERSCH, S. I.

Sur les cimes de l'oraison

QUELQUES OPINIONS RÉCENTES DE THÉOLOGIENS

Entre théologiens qui étudièrent spécialement la vie contemplative, l'accord ne règne ni sur l'extension plus ou moins grande de l'appel divin aux états mystiques, ni sur le tracé de leur frontière inférieure, ni sur leur exacte relation avec les dons du Saint-Esprit, ni sur la nature du sommet le plus élevé de la contemplation ici-bas. Cette dernière question — la nature des états supérieurs d'oraison — nous occupera seule : elle est d'ailleurs inséparable du problème plus général de l'essence de la mystique surnaturelle.

Sur le thème ainsi délimité, nous entendrons l'avis le plus récent de quelques théologiens et historiens d'exceptionnelle autorité. Je crois superflu de faire remonter cette chronique au delà de l'année 1922, où fut publiée la dixième édition du traité « *Les grâces d'oraison* » de A. Poulain, S. I. L'Introduction, assez importante, écrite alors pour cet ouvrage par le P. Bainvel, S. I., donne un aperçu clair et exact de l'ensemble un peu chaotique des théories mystiques à ce moment.

I.

Un mot d'abord sur l'état du problème à l'époque où écrivait le P. Bainvel. Il trouvait en présence — je me permets d'accentuer quelques grandes divisions schématiques — trois groupes de théories de l'union mystique supérieure.

1. D'abord la théorie minimisante de M. l'abbé Saudreau, qui fait commencer plus bas que d'autres auteurs l'ascension mystique, mais en revanche l'arrête en dessous même du niveau de la connaissance par espèces infuses ou par saisie expérimentale de Dieu. A vrai dire, le savant et pieux auteur admet, superposé à l'état mystique, un « état angélique », comme il l'appelle, état excessivement rare, et miraculeux, où la perception des réalités

divines s'opérerait réellement par espèces infuses. Entre lui et les nombreux théologiens qui font du mode « angélique » de connaissance la caractéristique des états supérieurs d'oraison, on serait tenté de ne voir qu'une simple divergence de terminologie, si la préoccupation d'exorciser la mystique de tout ce qui paraît « extraordinaire » ou « miraculeux », et de la relier ainsi tout entière aux voies communes, n'influençait pas exagérément l'interprétation même donnée par M. Saudreau aux textes des contemplatifs. Lorsque ces textes sont absolument trop décisifs pour n'être point pris à la lettre, tel est le cas de la doctrine des « touches substantielles » chez saint Jean de la Croix, l'interprète s'incline, non sans protester qu'il s'agit là d'une grâce *sui generis*, sortant du cadre de la contemplation mystique.

2. A la tendance minimisante s'oppose une sorte de « maximalisme », combattu avec vivacité par M. l'abbé Saudreau : je veux dire la théorie professée par de nombreux auteurs (dont le plus en vue à notre époque fut le P. A. Poulain), qui découvrent dans l'état mystique, du moins à son sommet, une connaissance expérimentale et directe, une perception immédiate de Dieu présent. Le P. Poulain, dans son Traité, se contente de constater et de décrire cette connaissance extraordinaire, sans essayer d'en esquisser un système théologique : son point de vue pourrait s'accommoder de diverses interprétations. D'aucuns, comme feu Mgr Farges, qui eut en cela des précurseurs parmi les écrivains mystiques anciens, requièrent, pour la saisie expérimentale de Dieu, de véritables espèces impresses, infuses à l'âme, quelque chose donc d'inférieur au *lumen gloriae*. D'autres, par exemple le P. Lahousse, S. I. ; Mgr Waffelaert, évêque de Bruges ; le P. Reypens, S. I., vont plus loin ; s'autorisant des possibilités laissées ouvertes par saint Augustin et par saint Thomas, ils admettraient volontiers qu'en des cas fort rares, exceptionnels (1), la contemplation mystique se couronne

(1) Dont une « méthode d'oraison » ne doit point nécessairement tenir compte, puisque nul ne doit désirer, ni même espérer, ces grâces de pur privilège. De ce point de vue pratique, la réserve de M. Saudreau se comprend.

dès ici-bas par une certaine intuition de l'essence divine, intuition indistincte, imparfaite, non saturante, non totalement béatifique, rendue possible par une communication faible et fugitive de la « lumière de gloire », qui serait alors inhérente à l'âme non « per modum formae permanentis », mais « per modum passionis cuiusdam transeuntis » ; ces dernières formules sont de saint Thomas. En fait, les auteurs qui ont repris aujourd'hui cette hypothèse y furent amenés principalement par l'étude des mystiques germano-néerlandais du XIVe siècle, surtout par la fréquentation de Ruusbroec et de son école. Ils n'eurent en vue, d'ailleurs, il faut le répéter, que ces états de contemplation absolument éminents, dont saint Bonaventure disait : « hoc est privilegium speciale, non legis communis ». Je ne pense pas que personne, parmi les théologiens contemporains, ait songé à interpréter comme vision de l'essence divine tout ce que le P. Poulain (qui ne partageait pas, du reste, cette opinion) appelle un sentiment immédiat, ou une perception de Dieu présent. Cette dernière — vive impression de la proximité, du contact, de l'union réelle entre Dieu et l'âme — est très fréquemment notée dans les documents mystiques ; elle appelle évidemment, dans la presque totalité des cas, une explication plus modeste que l'intuition, si imparfaite fût-elle, de l'essence divine.

3. Un troisième groupe, composé surtout de théologiens thomistes, occupait, vers 1922, entre les deux thèses extrêmes qu'on vient de relater, une position intermédiaire. Groupe assez varié, et confinant, d'un côté au groupe de M. Saudreau, où règne la plus intraitable méfiance à l'égard de tout ce qui dépasserait la connaissance abstractive, et de l'autre côté aux auteurs qui soulignent le caractère immédiat, intuitif, de la haute contemplation. Par exemple, parmi les théologiens dominicains, le P. Garrigou-Lagrange (1) donne plutôt la main à M. Saudreau ;

(1) R. Garrigou-Lagrange, o. p. : série d'articles, de 1920 à 1922, dans « La vie spirituelle ». Le contenu en a été repris dans les deux volumes publiés sous le titre : *Perfection chrétienne et contemplation, selon saint Thomas et saint Jean de la Croix*. Éditions de « La vie spirituelle ». Saint-Maximin, s. d. (Cet ouvrage, qui eut plusieurs éditions, porte des approbations datées de 1923).

le P. Joret (1) tient compte davantage d'une intuition obscure et purement « négative » de Dieu; de même le P. Hugueny, dans ses études sur la mystique de Tauler (2); quant au P. Arintero (3), malgré son attitude sympathique envers M. Saudreau, il maintient contre ce dernier la doctrine des « sens spirituels » et la réalité d'une vision de Dieu « intermédiaire » entre la connaissance abstractive et la vision faciale; enfin, à lire entre les lignes quelques pages suggestives, insérées par le P. Noël dans son édition des « Œuvres complètes » de Tauler, on se demanderait si, pour le fond, il ne prend pas une position analogue à celle de l'école de Ruusbroec : du moins voit-il dans Tauler, et semble-t-il admettre pour son propre compte, l'affirmation d'une vue immédiate de Dieu, distincte toutefois de la vision béatifique, dont elle n'est qu'un avant-goût obscur et lointain (4).

Sous les divergences qu'on vient de noter, tous ces auteurs thomistes ont en commun le trait suivant : l'essentiel de l'état mystique consiste dans une intensification et un exercice plus parfait, « supra-humain », des dons du Saint-Esprit, particulièrement du don de sagesse, sans rupture de continuité avec les degrés inférieurs de la vie surnaturelle. « Qu'est-ce qui caractérise la vie mystique? demande le P. Garrigou-Lagrange, reprenant une série de questions posées par le P. de Guibert, S. I. — Une passivité spéciale, ou la prédominance des dons du Saint-Esprit (5),

(1) F. D. Joret, O. P. « L'élément fondamental de l'état mystique ». Dans : « *La vie spirituelle* », 1921. Voir le volume intitulé : *La contemplation mystique d'après saint Thomas*. Lille-Bruges, 1923. (Nouv. édit. 1927).

(2) P. Hugueny, O. P. « La doctrine mystique de Tauler ». Dans : *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1921. Voir aussi l'étude, plus récemment publiée, que l'on analysera ci-dessous, p. 115. — (3) J. G. Arintero, O. P. *Cuestiones misticas*, (2e édit.). Salamanca, 1920. — (4) *Œuvres complètes de Jean Tauler*. Traduction sur le latin de Surius, par E. P. Noël, O. P. Voir, dans le tome IV, pp. 295-357 : « École mystique dominicaine du XIVe siècle », « Avertissement ». — (5) Le P. de Guibert, S. I. « Dons du Saint-Esprit et vie mystique », dans : *Revue d'Ascétique et de Mystique*, IV, 1923, pp. 321-324) a justement attiré l'attention sur les réserves qui s'imposent ici dans l'usage de la doctrine classique des « dons ». Il conviendrait aussi de s'entendre sur le sens précis du mode

dont le mode supra-humain est spécifiquement distinct du mode humain des vertus chrétiennes, sans pourtant se confondre avec les grâces *gratis datae* » (1).

M. l'abbé Saudreau pouvait souscrire à cette définition : elle n'exige d'introduire, dans la perspective de la mystique, ni des idées infuses, ni un autre mode quelconque de « connaissance angélique ». Mais, ce qu'elle n'exige pas, elle ne l'exclut pas non plus; et les théologiens thomistes qui le voudront, pourront continuer à reconnaître, dans l'exercice supra-humain des dons du Saint-Esprit, du moins à partir d'un certain niveau, l'apparition du mode angélique de contemplation. Le P. Garrigou-Lagrange lui-même n'admet-il pas, en dessous de la vision immédiate de Dieu (qu'il juge ne pouvoir être qu'essentielle et réservée à l'autre vie), mais au-dessus de la connaissance abstractive la plus parfaite, une perception de Dieu, médiate, sans discours toutefois, dans une « passion » surnaturelle imprimée à l'âme par la présence active de l'Être infini?

Au moment où le P. Bainvel écrivait son Introduction, le P. de la Taille, l'éminent théologien de l'Université grégorienne, n'avait encore publié, sur l'oraison mystique, qu'un article assez court, très remarqué pour sa profondeur et sa netteté concise. Deux questions y sont traitées : la vocation commune à la contemplation, et la nature de cette dernière.

A la seconde question, voici l'essentiel de la réponse proposée par le P. de la Taille : « Au lieu de représentations intellectuelles empruntées aux sens par voie d'abstraction, et, sous la lumière propre de la raison, reflétant l'individu sous des traits universels, le contemplatif atteint Dieu par un procédé analogique encore, mais non abstractif, qui peut se comparer à la connaissance angélique, laquelle ne sépare pas comme nous l'universel de l'individuel.

« supra-humain » : tout le problème est là, du moins si l'on cherche une note différentielle théorique de l'état mystique.

(1) R. Garrigou-Lagrange, o. p., *Op. supra cit.*, tome I, p. 331 et suiv., 379 et suiv

A l'égard de Dieu, l'essence même de l'ange joue ce rôle de représentation ou de miroir... L'intermédiaire, dans le cas de l'ange, n'est pas le moyen terme d'un syllogisme; c'est le milieu lumineux, et comme le prisme réfracteur, dans lequel transparaît le soleil divin. Ainsi en va-t-il du contemplatif. Reste à savoir quel est ce milieu lumineux dans lequel le contemplatif atteint Dieu... Il n'est pas une idée abstraite... Est-ce une espèce nouvelle mise dans l'esprit miraculeusement par Dieu, et distincte, par conséquent, non seulement de la raison et de ses produits, mais aussi de la foi, qui est présupposée présente..? Ici il faut distinguer. Il peut se faire, et il arrive en fait parfois, que l'intelligence contemplative se trouve douée par Dieu de connaissances distinctes portant sur certains objets surnaturels : c'est le cas de la vision intellectuelle; elle se fait nécessairement moyennant des représentations distinctes. Mais elle n'est pas essentielle à la contemplation. De soi, l'objet propre et caractéristique de la contemplation, c'est le Souverain Bien, le Bien de la vie future : objet souverainement indistinct, vu son infinité, qui empêche de le circonscrire et de le définir.. : tellement qu'il est connu comme inconnu, et que la contemplation devient de plus en plus haute et plus pure à mesure qu'elle révèle davantage et fait luire plus splendidement cette transcendance ténébreuse... Il est clair qu'aucune représentation distincte ne donnerait cela. Au contraire, la lumière de foi, qui est un rayon obscur de l'éternelle clarté, a cette propriété, si elle émerge et se dégage de la connaissance rationnelle fondée sur le sensible, de renseigner l'âme sur Dieu, qui est son foyer. *In lumine tuo videbimus lumen*. La contemplation, c'est la foi, atteignant, dans le milieu de sa propre lumière, l'*auteur* et l'*objet* de cette illumination.. » (1).

Située dans la foi, la contemplation s'exerce sous la poussée d'un amour surnaturel infus, don de l'Esprit divin; « conscience du don » de Dieu, elle est « expérience du Donateur », « dans la

(1) M. DE LA TAILLE. « L'oraison contemplative », dans : *Recherches de Science religieuse*, tome IX, 1919, pp. 273-275. (Publié aussi en brochure séparée).

lumière de foi » (1). Étant telle, elle ne peut consister en une vision *directe* de Dieu : le P. de la Taille s'élève fortement contre cette opinion, qui lui paraît théologiquement inacceptable. Nous retrouverons plus loin, à propos d'un mémoire récent, sa doctrine positive de la haute contemplation. On peut s'apercevoir déjà qu'il se range au voisinage immédiat de l'école dominicaine.

4. Dans l'Introduction citée plus haut, le P. Bainvel, S. I. ne se contente pas d'exposer les opinions d'autrui : il nous fait part, avec discrétion, de son sentiment personnel. J'ai proposé, dit-il, « il y a vingt ans, [une idée] qui me semble aller davantage au fond des choses (2), en définissant la vie mystique : *la vie de la grâce devenant consciente, connue expérimentalement*. J'entends par là que Dieu donne à l'âme mystique quelque chose comme un sens nouveau, la conscience de sa vie en Dieu et de la vie de Dieu en elle. Cette conscience elle-même se développerait peu à peu, suivant le développement de la vie mystique, depuis le sentiment de la présence ou d'une touche amoureuse de Dieu en l'âme jusqu'à celui du concours divin à tous nos actes surnaturels, et de l'union — accidentelle bien entendu, mais immédiate — entre lui et nous, entre sa substance et la nôtre, de façon à englober la vie de Dieu et ses opérations en nous, notre vie et ses opérations en lui. Elle serait à la fois connaissance et amour, tantôt la connaissance étant au premier plan et tantôt l'amour » (3).

La remarque suivante éclaire les points de contact et les points de divergence entre la conception du P. Bainvel et celle d'autres auteurs : « Dans bien des cas de connaissance mystique, il faut admettre, suivant la théorie scolastique, [des] idées infuses ou espèces impresses, produites par Dieu dans l'âme. Mais la théorie des espèces impresses, et donc des idées infuses, me paraît être quelque peu à la gêne pour expliquer le fait premier, fondamental,

(1) *Op. cit.*, p. 281. — (2) Ceci est dit par comparaison avec le point de vue trop exclusivement descriptif du P. Poulain. — (3) *Op. cit.* Introduction, pp. XXX-XXXI.

de l'état mystique : ce sentiment de présence, de possession, de contact vivant et immédiat entre Dieu et l'âme, cet amour senti dans le fond de l'âme, dans son centre, comme disent les mystiques... Je ne vois pas pourquoi une lumière spéciale infuse (*influxus luminis intellectualis*) analogue de loin à la *lumière de gloire*, élevant et fortifiant l'intelligence, ne pourrait pas la rendre capable de saisir directement, sans espèces infuses, les réalités surnaturelles inhérentes à l'âme et faisant partie de sa vie (1). Je ne regarde donc pas la connaissance par espèces infuses comme essentielle à l'état mystique » (2).

Bref, pour le P. Bainvel comme pour le P. de la Taille, la connaissance mystique de Dieu demeure enfermée dans l'horizon de la foi, sans vision directe de l'Être infini; elle n'est point cependant du type abstractif et discursif; elle suppose l'exercice des dons du Saint-Esprit, bien qu'elle ne puisse tirer de là sa note différentielle « quoad nos »; elle ne requiert pas d'espèces infuses, mais saisit Dieu d'une manière plus prochaine, qui n'est pas toutefois vision immédiate. Le P. Arintero, O. P. et plusieurs de ses confrères tiennent un langage semblable, ou même plus hardi. Tant il est difficile, quoi qu'en pense M. Saudreau, d'échapper à l'impression des textes qui affirment le caractère expérimental, sinon direct, de la perception mystique du Dieu présent dans l'âme.

II

1. Depuis 1922, les opinions de M. l'abbé Saudreau et du P. Garrigou-Lagrange, sur le point qui nous occupe ici, n'ont pas varié, que je sache. Autant que jamais, les ouvrages du premier,

(1) On pourrait se demander si, en rigueur de termes, une illumination qui ne se réfère pas à l'essence divine, mais à un état de l'âme, mérite, même par analogie lointaine, la qualification de « lumière de gloire ». Nous croyons qu'il ne faut pas, en tablant sur cette expression, forcer la pensée du P. Bainvel, qui se déclare nettement opposé à toute « vision de l'essence divine » ici-bas, fût-ce au degré le plus faible (*Op. cit.*, pp. XXXVII et suiv.). — (2) *Op. cit.*, p. XXXI, note 2.

si propres à faire naître l'estime et le désir de la contemplation, connaissent un légitime succès (1). Quant au P. Garrigou-Lagrange, dont il est superflu de souligner l'autorité dans les milieux théologiques, s'il maintient ses thèses sur la nature de la contemplation, il a (qu'on me permette cette parenthèse) heureusement assoupli, touchant la vocation à l'état mystique, sa formule primitive, trop absolue : la vocation à la contemplation infuse n'est universelle que comme appel lointain. Si l'on joint à cette restriction la remarque de M. Jacques Maritain (2) : que l'état mystique, état de passivité plus complète sous l'action divine, peut présenter d'autres variétés que la variété purement contemplative ; et si l'on tient compte, en même temps, d'une autre remarque, faite, celle-ci, par le P. de la Taille, savoir que l'état mystique, où la foi achève pour ainsi dire sa maturation, peut n'être pas réalisable, pour un individu donné, dans les limites de la vie présente, sous toutes ces réserves mises ensemble, la thèse de l'appel radical de chaque chrétien à la vie mystique devient beaucoup moins déconcertante. Mais laissons ce sujet, qui n'appartient pas directement à cette chronique.

2. Le premier volume de la traduction des Sermons authentiques de Tauler éditée par *La vie spirituelle* (3), contient, sous la signature du P. Hugueny, O. P., une intéressante Introduction théologique à la doctrine mystique du célèbre disciple d'Eckhart. De celle-ci le P. Hugueny présente, non seulement un exposé tout objectif, mais une « interprétation thomiste », qui reflète évidemment sa propre pensée. Pensée moins hardie que celle du P. Noël, le précédent éditeur des « Œuvres complètes » de Tauler (4), qui ne craignit pas de suivre jusqu'au bout, en les déclarant conformes aux principes de saint Thomas, les doctrines

(1) A. Saudreau. *Les degrés de la vie spirituelle,* 5e édit. Paris, 1920. *La vie d'union à Dieu d'après les grands maîtres de la spiritualité,* 3e édit. Paris, 1921. — *L'état mystique,* 3e édit. Paris, 1921. — (2) *La Vie Spirituelle,* mars 1923. — (3) *Sermons de Tauler.* Traduction sur les plus anciens manuscrits allemands, par les PP. Hugueny et Théry, O. P., et M. A. L. Corin. Tome I, Sermons I-XXII. Éditions de « La vie spirituelle », Paris, 1928. — (4) *Op. et loc. supra cit.*

essentielles des mystiques germano-néerlandais du XIVe siècle, fût-ce même leur affirmation d'une saisie immédiate de l'essence divine présente à l'essence de l'âme (1). Le P Hugueny est beaucoup moins explicite sur la nature de la haute contemplation.

En revanche, il marque clairement comment la contemplation mystique prolonge l'acte de foi : « La connaissance mystique commence avec l'acte de foi surnaturel... [Dans cet acte] la grâce a donné [au croyant], en dépit du manque total d'apparences (2) immédiates ou médiates, le *sens intime*, la conviction de la réalité du monde naturel et surnaturel. L'imagination et l'expérience sensible extérieure ne lui en disent pas plus qu'avant; mais Dieu, perpétuellement présent dans l'âme, s'y est fait sentir par sa grâce à la façon dont notre âme elle-même se manifeste intérieurement par la conscience qu'elle prend de son activité. C'est ce commencement de conscience obscure sans vision et sans apparences, qui fait la vie et la conviction de notre acte de foi » (3). « Les degrés supérieurs de l'exercice du don de sagesse, dans l'oraison d'union, ne sont que le dernier épanouissement, possible sur terre, de cette conscience surnaturelle de Dieu qui commence avec le premier acte de foi et dont l'oraison contemplative est, de notre côté, le grand moyen de développement » (4).

« Il y a contemplation surnaturelle tout entière infuse, quand le

(1) *Op. cit.*, tome IV, p. 340 : « ...s'abîmer dans ce principe intérieur, simple, intuitif, où nulle abstraction, nulle *espèce* intelligible, nulle image ne pénètre, mais où l'intelligible pur et simple, sans espèces, entre directement et immédiatement, où l'essence divine se met, sans intermédiaire d'aucune sorte, en face de l'intelligence — Dieu n'a pas d'espèce intelligible! il est l'intelligible. — Voilà la pensée exprimée sous mille formes et sur laquelle nos mystiques reviennent sans cesse. » — Sur la doctrine théologique et mystique du Maître Eckhart lui-même, moins certainement orthodoxe que son disciple Tauler, il convient de se montrer actuellement assez réservé, depuis que les travaux du P. Théry, O. P., de O. Karrer, de Mgr Grabmann, ont renouvelé la question en discutant les sources. Le P. F. X. Jansen a tenu les lecteurs de la *Nouv. Revue Théol.*, au courant de ce problème actuel d'histoire littéraire. — (2) « La foi... est la conviction de la réalité des choses qui n'ont pas d'apparences. » Hebr. XI, 1. — (3) P. HUGUENY, O. P., *Op. cit.*, pp. 128-129. — (4) *Ibid.*

Saint-Esprit, au lieu d'exciter, par ses impulsions ordinaires, notre libre arbitre à user délibérément de la faculté de contemplation qu'il nous a donnée, s'empare de notre intelligence et de notre volonté par une grâce prévenante, irrésistible. Tout en nous laissant notre liberté, il nous supprime alors toute délibération et tout effort vis-à-vis de l'acte de contemplation et nous donne, du bien divin, une conscience amoureuse manifestement et de beaucoup supérieure à ce que l'exercice délibéré de nos facultés pouvait nous donner... C'est le sentiment très vif de cette disproportion, de cette surélévation de notre conscience religieuse, qui nous donne alors la conviction que Dieu est là. Cette conviction n'est d'ailleurs pas la conclusion d'une inférence rationnelle, ainsi que le note très bien le P. Gardeil (1), mais l'effet d'une simple réflexion de notre conscience psychologique portée par le don de sagesse à un degré tout divin de conscience expérimentale » (2). « C'est aussi le sentiment de cette même disproportion qui rend plus puissant celui que nous pouvions avoir déjà de la transcendance de Dieu et nous fait nous précipiter amoureusement à sa poursuite dans la voie de la *docte ignorance,* des *divines ténèbres*... Nous sommes ici en plein exercice du don de sagesse, sous l'emprise totale du Saint-Esprit, en acte de contemplation à mode divin, *modo divino* » (3).

« C'est seulement la contemplation à mode divin qui peut conduire l'âme aux plus hauts sommets de la contemplation, à cet état d'extase intérieure où l'âme ne peut même plus dire : Dieu est là, — parce qu'elle perd le sentiment de son individualité, dans l'ivresse d'amour que lui apporte la divine conscience de la vie trinitaire » (4).

Dès le moment où le P. Hugueny se réclame du P. Gardeil, il dépasse, semble-t-il, comme son éminent confrère, le plan du simple exercice des « dons », où se tient le P. Garrigou-Lagrange.

(1) Nous analyserons plus loin la théorie du P. Gardeil. — (2) *Op. cit.*, pp. 132-133. — (3) *Ibid.* — (4) *Op. cit.*, p. 134.

Qui a lu attentivement Tauler, ou Ruusbroec, sait en effet que le « mode divin » de contemplation est pour eux quelque chose de tout à fait spécial, quelque chose qui ouvre à l'âme une zone nouvelle de lumière, où elle obtient, dit le P. Hugueny lui-même, « la divine conscience [donc une connaissance sans intermédiaire objectivement perçu?] de la vie trinitaire ». Faut-il comprendre : « de la vie de la Très Sainte Trinité », ou seulement : « de la vie de l'âme en tant qu'unie à la Très Sainte Trinité » ? En tout cas, plusieurs se réjouiront de constater que le P. Hugueny, pas plus que le P. Gardeil ou le P. de la Taille, ne renvoie toute contemplation mystique des Personnes divines, soit à une connaissance discursive, soit à une de ces « visions intellectuelles », par espèces infuses, qui se superposeraient miraculeusement à l'activité contemplative essentielle. Il peut certes survenir, dans l'oraison, des visions symboliques, imaginatives ou intellectuelles, de la Très Sainte Trinité. Mais indépendamment de cela, une certaine perception amoureuse de la Très Sainte Trinité fait partie intégrante de l'état mystique, à ses degrés supérieurs de développement.

3. Le P. Gardeil, O. P., un maître universellement écouté en théologie, paraît avoir vivement senti l'opportunité, la nécessité même, pour rendre pleinement justice aux descriptions des mystiques, de prolonger la doctrine traditionnelle des dons du Saint-Esprit jusqu'à un point où elle rencontrerait ce quelque chose de nouveau, d'intuitif, d'immédiat, que les contemplatifs accusent dans leur connaissance la plus sublime de Dieu.

Deux précieux volumes, réédition d'articles parus dans la *Revue thomiste*, groupent, en une forte et originale synthèse, des vues concordantes que le P. Gardeil emprunte à saint Augustin, à saint Thomas et à Jean de Saint-Thomas. Il y aurait beaucoup à souligner dans ces volumes, si l'espace ne nous manquait ici. Pour résumer, par les traits principaux, la théorie de la haute contemplation qui y est méthodiquement développée, quelques extraits significatifs remplaceront avantageusement nos gloses personnelles.

La conception générale que le P. Gardeil se fait des grâces d'oraison, coïncide avec celle de ses confrères dominicains, qui est, d'ailleurs celle de la plupart des théologiens actuels. Les grâces mystiques n'appartiennent pas « à un ordre à part, analogue à l'ordre des grâces dites *gratis datae*... L'expérience mystique est l'épanouissement final de la vie du chrétien en état de grâce, tout comme cette vie du chrétien elle-même n'est que l'épanchement de l'état intérieur de l'âme juste. L'âme juste apparaît ainsi comme la semence complète de toute la vie chrétienne sur terre, jusqu'à ce fruit parfait qui est l'expérience, par les saints, du Dieu immanent à leur âme » (1).

Le mode de cette expérience mystérieuse s'éclaire singulièrement par comparaison avec la conscience que notre âme a d'elle-même. On connaît la thèse, défendue depuis longtemps par le P. Gardeil interprétant saint Thomas : notre âme spirituelle, possédant par nature la connaissance « habituelle » (*per modum habitus*) d'elle-même, prend conscience actuelle et immédiate de son propre fond substantiel, dans la réflexion qu'elle exerce sur ses opérations directes. Cette conscience n'a rien d'une inférence; et elle ne suppose aucune « idée » représentative intercalaire, aucune « species » interposée : l'essence même de l'âme est directement intelligible dans son actualisation présente.

Le parallélisme de cette conscience de soi avec la connaissance mystique de Dieu se laisse aisément pressentir. La Très Sainte Trinité, substantiellement présente à la substance de l'âme en état de grâce, y est le principe de plus en plus dominant des activités surnaturelles de l'âme (exercice des dons du Saint-Esprit). L'âme en tant qu'unie à Dieu, c'est-à-dire Dieu dans l'âme, va donc jouer, au cours de l'expérience mystique, qui est une vraie « conscience » de Dieu présent, le rôle qu'assume la substance de l'âme dans la simple conscience de soi. Mais écoutons plutôt le P. Gardeil lui-même.

(1) A. Gardeil, o. p. *La structure de l'âme et l'expérience mystique*. 2 volumes. Paris, 1927. Tome II, pp. 89-90.

Il distingue trois degrés de « contemplation surnaturelle » : « J'appelle : 1° *Contemplation surnaturelle simple,* l'exercice de la foi vive sous la pression, tant subjective qu'objective, de la vertu de charité, abstraction faite de l'inspiration du Saint-Esprit par les dons. 2° *Contemplation mystique (cuius causa est occulta,* saint Thomas) l'acte de la foi vive illustrée par les dons intellectuels. 3° *Expérience mystique* proprement dite, l'acte émis par l'âme sous l'inspiration de la *Sagesse,* sans coopération *active* de la foi, tout en demeurant dans sa sphère (1).

La première et la seconde espèce de contemplation s'expliquent, aux yeux des théologiens, par la doctrine des vertus infuses et par la théorie des dons du Saint-Esprit. La troisième pose un problème, qu'il faut savoir gré au P. Gardeil d'avoir envisagé franchement.

« Tout en constatant, [dans la seconde espèce de contemplation], le progrès de cette manifestation [de la Sainte-Trinité], qui allait en s'accentuant au fur et à mesure que la passivité de l'âme sous l'action du Saint-Esprit augmentait, et que le travail actif de la foi vive était davantage enveloppé et comme absorbé par cette action, nous avons dû noter que, dans cette phase des Nuits et des Oraisons semi-passives, qualifiée par nous de *Prélude* [à l'expérience mystique], notre activité à forme rationnelle subsistait; que, pour être plus passifs, nous n'en gardions pas moins la conduite principale de nos démarches,... et qu'enfin, si rapprochée qu'elle fût devenue du terme, cette opération n'atteignait Dieu qu'à travers les idées de la foi, qu'elle demeurait *essentiellement intentionnelle* (2). Sans doute il se produisait de plus en plus dans l'âme un état de jouissance et de sentiment du Dieu intime, mais ce ne pouvait être que la quasi expérience et la jouissance imparfaite qui se concilient avec la distance de l'objet, inhérente à la vie intentionnelle de la foi.

(1) *Op. cit.*, p. 161, note 5. — (2) C'est-à-dire s'effectuant par l'intermédiaire d'idées représentatives, d' « espèces ».

« Peut-il y avoir davantage? Pouvons-nous toucher Dieu, en cette vie, par un contact immédiat, avoir de lui une expérience vraiment directe et substantielle? Les Saints l'affirment, et leurs descriptions de l'oraison d'union, de l'extase, du « mariage spirituel » sont toutes pleines de cette sorte de perception quasi expérimentale de Dieu en nous.

« Il y a à cela un très grave obstacle. Tant que nous vivons sur la terre, nous sommes en voyage loin du Seigneur : le face à face est pour le ciel. La foi est l'unique lumière du voyageur... C'est donc par les idées [de la foi], qui supposent le réel à distance, que le cœur surnaturalisé saisit ici-bas la réalité divine. Ses expériences et sa jouissance sont inachevées. Les dons intellectuels du Saint-Esprit, qui, de part leur origination, semblent au premier chef pouvoir procurer cette jonction avec Dieu, ne peuvent sur terre dépasser l'horizon de la foi et de la charité, puisque leur raison d'être et leur rôle ici-bas c'est d'être les auxiliaires de ces vertus.

« La question posée par le témoignage des mystiques est donc celle-ci : *Peut-il y avoir un usage supra-intentionnel des dons du Saint-Esprit?* (1).

Les dons de science et d'intelligence excluent positivement ce mode supra-intentionnel, car leur rôle est essentiellement de mettre en œuvre « les idées de la foi », qui s'interposent entre Dieu et notre intelligence. Il en va autrement du don de sagesse qui « est ordonné à servir la charité », et ne dépend de la foi « que dans la mesure où la charité tient elle-même à la foi, qui lui fournit son objet... Sans doute,.. quelque lumière que puisse répandre sur la réalité divine l'Esprit de Sagesse, ce sera toujours dans la sphère délimitée par l'objet de foi qu'elle se manifestera. Mais d'autre part, l'inspiration de la Sagesse, étant lumière de la charité à un autre titre que la lumière de la foi, planant au-dessus de celle-ci comme une appartenance directe et une participation formelle de la Sagesse de l'Esprit qui souffle où il veut, ne

(1) *Op. cit.*, pp. 234-236.

pourrait-elle pas trouver une voie pour faire pénétrer l'âme dans le cœur de la place, jusqu'au Dieu intime qui l'habite, sans qu'elle quitte la foi, sans doute, mais en s'élançant de son objet, pour retomber ensuite sur le terrain solide de l'oraison de foi, non sans avoir, pendant un court instant, pris contact immédiat avec la réalité divine, l'avoir perçue quasi expérimentalement et en avoir vraiment joui? Aussi bien les mystiques qui ont vécu dans l'oraison d'union, laquelle s'harmonise avec ces données, nous confient-ils que cette oraison, lorsqu'elle donne son plein, ne saurait durer longtemps » (1).

A la question ainsi posée, Jean de Saint-Thomas semble donner une réponse affirmative (2), dont le P. Gardeil résume, dans les termes suivants, les points principaux : « ...Un contact objectif, réel et intime de l'âme avec Dieu, qui n'a rien d'intentionnel, puisqu'il ne trouve son semblable que dans la vision intuitive... Une expérience... secrète, obscure, n'ayant rien de la vision, comparable au toucher. Si l'on veut des comparaisons dans la psychologie, l'ange, avec sa connaissance actuelle et intuitive de lui-même, illustre la vision intuitive; la connaissance de conscience par laquelle l'âme est expérimentée obscurément, comme principe d'information et racine de nos actes intellectuels,... représente l'expérience que nous pouvons avoir de Dieu dans l'état présent. La faculté réalisatrice de l'expérience du Dieu intime est le don de Sagesse, qui apparaît ainsi comme jouant dans cette expérience le rôle que joue la conscience dans la connaissance psychologique... L'objet précis de cette expérience, c'est le Dieu, cause et principe de l'être total de l'âme juste, spécialement le Dieu qui nous vivifie surnaturellement, tout comme l'objet précis de la conscience, c'est l'âme en tant que nous la surprenons comme racine vivifiante de nos actes et de tout notre être » (3).

(1) *Op. cit.*, pp. 237-238. — (2) Le P. de la Taille, dans l'étude qui sera signalée plus loin, conteste, après le P. Garrigou-Lagrange, cette interprétation de Jean de Saint-Thomas. — (3) *Op. cit.*, pp. 240-242.

« Il n'y a donc pas à imaginer, conclut le P. Gardeil, entre Dieu et l'âme sainte, des intermédiaires objectifs, soit des idées infuses, soit des effets, qui assureraient leur jonction naturelle, par une sorte de vision obscure dans le premier cas, par une inférence dans le second » (1). C'est l'action vivifiante même de Dieu, présent à l'intime de l'âme, qui, par réflexion de l'âme sur la cause (immanente) de cette vivification, « se mue... en expérience objective de la divine présence, et, pour autant, en un signe et un indice de cette présence : *ut quo experitur, non ut quod cognoscitur* » (2).

Approfondissons ceci du point de vue théologique. Qu'on se souvienne « du rapport particulier du don de sagesse avec la charité, qui vise Dieu dans sa transcendance. L'Esprit-Saint... communique à l'âme qui aime Dieu sa connaissance des choses divines, c'est-à-dire, tout particulièrement, de ce qu'il y a de plus profond, de plus formel, de plus *Dieu*, si l'on ose dire... Dans le don de sagesse, cette communication donne son plein... C'est à Dieu lui-même que l'Esprit de Dieu entreprend de proportionner l'intelligence humaine : c'est l'Altitude de Dieu, le Mystère divin qu'Il lui ordonne de fixer.

« Mais comment le fixer? La foi... ne saurait se passer de concepts. Mais la communication directe de la connaissance de Dieu que possède le Saint-Esprit, est-elle soumise à cette loi? Non, à condition qu'appuyé sur les inspirations du Saint-Esprit, l'esprit de l'homme renonce à se former des concepts de Dieu. Le concept, c'est ce qui tient Dieu à distance, fût-ce le concept de l'excès divin, tel que nous pouvons l'avoir par la raison ou la foi » (3).

Dans ce renoncement absolu à voir et à concevoir Dieu, « l'esprit ne contemplera rien, mais, si vraiment il participe à la Sagesse divine, il fera mieux que contempler : en tant que devenu un même esprit avec Dieu, il sentira, il touchera, il expérimentera

(1) *Op. cit.*, p. 254. — (2) *Op. cit.*, p. 255. — (3) *Op. cit.*, pp. 258-259.

immédiatement la présence substantielle de Dieu au dedans de lui-même » (1).

« Mais comment une intelligence pourra-t-elle renoncer aux concepts? Comment, sur la terre, se passer de la foi pour être en relation avec le Dieu du Ciel, qui est présentement le Dieu de la foi » (2)?

Grâce à la connaissance impliquée — « exercée », *exercita*, au sens scolastique — dans l'*excès* même de l'amour infus, sur l'intelligence de foi, où pourtant cet amour ne cesse de s'appuyer. « Le don de sagesse réussit là où la foi échoue, parce que l'esprit de l'homme, sous son emprise, ne cherche plus à se faire une idée de Dieu », mais adopte « une attitude de renoncement... qui met en œuvre (*exercet*) non seulement ce que la foi nous apprend de l'éminence divine, mais aussi ce que son obscurité laisse deviner à l'amour... Ce n'est plus, il est vrai, une connaissance à forme humaine : la sagesse est déiforme. Quand, sans exclure la foi, mais en en abstrayant, l'âme s'est dépouillée de toute activité dont elle serait le principe premier efficient, pour devenir entièrement passive sous l'influence de l'Esprit divin, rien ne s'oppose à ce que se réalise sa jonction avec son Dieu intime, et donc l'expérience immédiate de ce même Dieu » (3).

« On comprend dès lors... dans tout son sens, ce mot : *l'oraison d'union*. L'âme, éclairée par la Sagesse, peut se rassasier : *gustat quod sitivit*, non pas encore, il est vrai, *pleno poculo*, comme dans la vision glorieuse, mais tout de même, dans les courts moments où elle peut se maintenir entièrement passive, *brevi haustu*, en la manière qui est inscrite dans les capacités de la grâce, *inchoatio beatitudinis*, et à la mesure de l'excès inhérent à l'amour de charité. — A ce titre, l'Oraison d'union, ou Expérience mystique immédiate, nous paraît constituer, vis-à-vis de la Vision béatifique, cette suprême disposition à la forme, *ultima dispositio praevia ad formam*, que, dans leur théorie de la genèse des réalités de la

(1) *Op. cit.*, pp. 259-260. — (2) *Op. cit.*, p. 260. — (3) *Op. cit.*, p. 262.

nature, les scolastiques regardaient comme n'étant déjà plus le produit propre des causes actives de cette génération, mais comme émanant déjà, par une sorte de projection en avant et d'anticipation, de la forme qui allait surgir... C'est vraiment un acte déiforme, auquel il ne manque que la lumière de gloire pour trouver, dans la vision intuitive, sa consistance plénière » (1).

Le Révérendissime Abbé Dom Cuthbert Butler, O. S. B., dans la deuxième édition de son *Western Mysticism* (2), souligne avec faveur cette conclusion du P. Gardeil, qu'il trouve plus respectueux, que certains de ses confrères thomistes, du sens littéral des documents mystiques (3). Je voudrais transcrire ici tout au moins quelques-unes des conclusions de la longue et judicieuse Introduction, dans laquelle l'érudit historien confronte sa propre pensée avec les opinions les plus récemment émises (jusqu'en 1926) sur l'oraison mystique.

« 1. On ne saurait tenir que l'expérience dont se réclament les mystiques soit ordinairement la vision de l'essence divine, telle qu'en auraient joui, d'après saint Augustin et saint Thomas, Moyse et saint Paul. Pareille vision, si toutefois elle fut jamais accordée durant cette vie, est la plus rare de toutes les faveurs mystiques, et est décidément miraculeuse (saint Thomas).

« 2. Entièrement différente de cette vision de l'essence divine est la « perception » de l'être et de la présence de Dieu, perception expérimentale, directe, que, d'une manière ou d'une autre, les mystiques placent au sommet de leurs expériences, dans les formes les plus élevées de contemplation. Cette perception « supra-conceptuelle », « supra-intentionnelle », reste dans les limites de la psychologie et de la théologie thomistes (d'après le P. Gardeil); et elle doit être acceptée comme un fait, sur le témoignage concordant des grands mystiques chrétiens. A cette

(1) *Op. cit.*, p. 264. — (2) Dom CUTHBERT BUTLER, O. S. B. *Western Mysticism. The teaching of SS. Augustine, Gregory and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life.* Second edition. London, 1927. — (3) *Op. cit.* « Afterthoughts », pp. LXV sqq.

perception, à l'exclusion de tout degré mystique inférieur, doit être réservée l'expression « Expérience mystique ».

« 3. Le P. Poulain exagère en faisant de cette expérience la note essentielle de l'état mystique et de la contemplation infuse, et en excluant du domaine de la mystique et de la contemplation proprement dite tout état, toute prière qui ne porterait pas la marque d'une semblable perception de Dieu. En fait, cette expérience est absente de nombreux états de prière et de contemplation, qui sont pourtant réellement infus et mystiques.

« 4. Par contre, l'abbé Saudreau est allé trop loin dans sa réaction contre Poulain, en excluant de l'expérience mystique la perception [directe] de Dieu... » (1).

(1) *Op, cit.*, pp. LXXIX sqq. — J'ai le plaisir de pouvoir me déclarer d'accord avec Dom Butler sur ces conclusions modérées, même (dût-il s'en étonner) sur la première. En parcourant mes quelques travaux, avec une attention bienveillante dont je le remercie, le Révérendissime Père fut sans doute induit en erreur, quant à mon interprétation théorique de la haute contemplation, par deux ou trois passages (qui n'étaient qu'un raisonnement *a fortiori*) de l'article intitulé : « L'intuition de Dieu dans la Mystique chrétienne » (*Recherches de Science religieuse*, Paris, 1914). Étant donnée cette méprise, aisément explicable, je ne m'étonne pas de la surprise courtoise manifestée par Dom Butler : « It was a surprise to find Maréchal claiming that the whole tradition of the mystics until the sixteenth century was that the mystic experience is the vision or intuition of God's Essence » (*Op. cit.*, p. LXXV). Cette surprise n'a plus lieu d'être s'il est inexact que l'intuition de Dieu que j'estime caractéristique des degrés supérieurs de la contemplation, doive, selon moi, être « interprétée comme la vision de la Divine Essence dont parlent S. Augustin et S. Thomas » (*Op. cit.*, p. LXXIV). J'employais le mot : *intuition* au sens psychologique, où il s'oppose à : *connaissance abstractive ou discursive*, et non pas au sens théologique restreint de : « vision intuitive ». Du reste, ce sujet sera repris dans le second volume de mes « Études sur la psychologie des mystiques », qui paraîtra probablement dans le courant de cette année.

Puisque l'occasion s'en présente ici, on me permettra de rappeler dès maintenant, en songeant à des critiques moins amicaux que Dom Butler, la thèse que j'ai défendue jadis. Elle est clairement formulée dans la finale de l'article cité plus haut (1914) : « A notre modeste avis, les contemplations mytiques inférieures à la connaissance immédiate de Dieu [« immédiate », c'est-à-dire « sans inférence », comme il était expliqué à plusieurs endroits du même mémoire] sont, de leur nature, une préparation, disons mieux, une inchoation de l'intuition elle-même.

Les autres conclusions du Révérendissime Père, toutes marquées au coin du plus parfait bon sens, et soutenues par une érudition aussi précise qu'étendue, concernent exclusivement les aspects pratiques de la vie contemplative.

(*à suivre*) JOSEPH MARÉCHAL, S. I.

Elles appartiennent à la mystique plutôt par réduction que de plein droit; elles s'y ramènent comme les étapes échelonnées d'une réalisation plénière : cette réalisation, c'est l'intuition divine... *ultima perfectio* de la mystique chrétienne. Bien plus, nous admettrions volontiers que cette intuition est *parfois* [il résulte de tout l'article que ce « parfois » hypothétique désigne des cas extrêmement rares] la « visio Dei per essentiam » (*art. cité,* p. 161). La nature de cette très rare « vision essentielle », « immédiate mais non béatifique, directe mais obscure » (p. 158), est indiquée dans le corps de l'article, à propos de S. Thomas et de S. Jean de la Croix. La méprise de quelques lecteurs tient probablement à deux causes : 1. Au fait que plusieurs des auteurs allégués (par exemple S. Augustin, Richard de Saint-Victor, Ruusbroec et son école) dépassent réellement, ou semblent à première vue dépasser, les conclusions que je formule ailleurs en mon propre nom; 2. A l'emploi, peut-être imprudent — mais presque inévitable au point de vue psychologique, où sont écrits mes travaux — du mot *intuition*, qui signifiait pour moi aussi bien « toucher » ou « contact » que « vision ». Qu'il me soit permis de remarquer, à ma décharge, que, dans un article de seize pages, les réserves dont j'entoure l'expression « intuition de Dieu », pour la distinguer de la « vision intuitive », sont formulées au moins douze fois : aux pages 146, 152, 153, 156, 157 (trois fois), 158, 159 (deux fois), 160, 161.

La science divine des actes libres

Le R. P. d'Alès, S. I., a réédité, sous le titre « *Providence et libre arbitre* » (1), une série d'articles, parus au cours de dix années de controverse, sur la question toujours actuelle et toujours décevante de la science divine des futuribles. L'ouvrage a, par endroits, l'intérêt de ces romans, qui condensent en quelques heures de lecture le pathétique disséminé sur des années d'existence. Car la dispute n'a pas manqué de vivacité et ne semble pas encore toucher au terme. Sauf un court échange de vues avec le R. P. Synave, O. P., l'ouvrage est une suite de ripostes au R. P. Garrigou-Lagrange, O. P.

Il y a beaucoup à apprendre dans ces pages, même au modeste point de vue de l'art de la controverse. Le P. d'Alès y montre un esprit inaltérablement compréhensif et d'une souplesse pénétrante, une courtoisie imperturbable et sans affectation déplaisante ; l'ironie affleure par-ci par-là, mais elle reste allègre ; et la riposte n'y perd rien de son mordant.

La question débattue ne pouvait d'ailleurs que gagner au labeur sagace d'un des maîtres de la théologie positive. Les discussions de textes, les précisions techniques, en particulier la distinction soigneusement marquée entre *motio* et *determinatio* dans le vocabulaire de saint Thomas, constituent un appoint qu'apprécieront ceux que préoccupe, non le triomphe d'une école, mais la levée du brouillard. Hélas! Le procès de la science moyenne, il faut le reconnaître une fois de plus avec le P. d'Alès (page 211), vit presque uniquement d'équivoques.

Aussi bien, n'est-ce pas le procès qui nous intéresse ; nous regrettions même, au terme de cette lecture, de constater à nouveau qu'après des siècles de discussions l'effort, pour ainsi dire, unique, de la spéculation sur la science divine des actes libres

(1) A. D'ALÈS, S. I., *Providence et libre arbitre*. Paris, Beauchesne, 1927, (12×19 cms.), VIII-32 p. Prix : 14 frs.

est encore d'ordre polémique. L'élaboration positive du système de la science moyenne reste la portion congrue dans l'étude du P. d'Alès, comme dans bien d'autres qui l'ont précédée ; et certes, ce n'est pas au soldat sur la brèche qu'il faut faire grief de n'être pas un constructeur.

Le P. d'Alès se garde d'endosser l'*ignoramus* du sage ; il prend résolument position ; mais cette position est inspirée par le désir, en soi louable, de rapprocher sur un terrain d'entente ce qu'il considère comme des thèses *extrêmes*. Le livre dit assez par lui-même si l'effort conciliateur ainsi entendu a chance de réussir.

Effectivement, la position du P. d'Alès, dans les termes qui l'énoncent, pourrait à la rigueur être soutenue par un Bannésien, mais seulement comme *préliminaire* du vrai problème. Voici, bien résumée dans un paragraphe, la position du P. d'Alès :

Nous défendons la science moyenne comme une province à part dans la science de simple intelligence, et nous ne revendiquons pour ses indications que la fermeté propre à cette science, la fermeté de l'ordre providentiel possible, appuyé sur l'essence même de Dieu. Il n'en faut pas davantage, mais il ne faut rien de moins, pour donner prise au décret divin qui évoquera telle série de déterminations libres des créatures raisonnables à l'ordre des réalités (page 43).

Un Bannésien pourrait, nous le reconnaissons, reprendre à son compte ce paragraphe, quitte à déclarer qu'en l'occurrence d'un acte libre, carrefour de possibilités, c'est le décret divin qui, physiquement, oriente la série dans un sens déterminé.

La position du P. d'Alès nous semble rester au seuil de la difficulté. La thèse de Molina, quoi qu'on en pense, tenait mieux compte du nœud du problème.

Il est très vrai qu'en principe la science moyenne doit se ramener à la science de simple intelligence, ou plus exactement à la science *naturelle* de Dieu, en tant qu'on oppose celle-ci à la science libre (1) ; encore faut-il que cette réduction n'esquive pas

(1) Généralement la science moyenne est dite *moyenne* entre la science de simple intelligence (*quae versatur circa possibilia*) et la science de vision (*quae versatur circa res actu existentes, sive in aeternitate existant, sive in tempore*).

le problème, qui est précisément de savoir à quel titre une science de simple intelligence, département de la science naturelle de Dieu, peut s'étendre aux futuribles.

Ce n'est pas en estompant la position intellectualiste des Jésuites, mais en l'approfondissant résolument et sans préoccupation polémique à la lumière de l'ontologie thomiste des Dominicains, que le problème a chance, si possible, d'être résolu radicalement et à la satisfaction commune. La thèse jésuite de la prescience divine *absolue* des actes libres futurs et futuribles ne peut en aucune manière être atténuée ; elle est un corollaire de la notion même de Providence : la Providence agit formellement par voie *d'économie*, non par voie de déterminations physiques, dont le caractère indispensable supposerait une incompétence de la science divine. La Providence est la *combinaison savante* des créatures et des motions surnaturelles en vue du terme poursuivi. La Providence n'est pas une force physique supplémentaire, mais l'application de l'*ingéniosité* divine au gouvernement du monde. Sur la question de la Providence, c'est donc la thèse intellectualiste, non la thèse dynamiste, qui est « prédestinée », quoi qu'on fasse, à dire le dernier mot. L'univers est suffisamment bien construit et agencé ; Dieu n'est pas forcé d'ajouter à ses créatures des *précisions naturelles* ou prédéterminations physiques pour qu'elles atteignent à leur façon le terme providentiel.

En dépit du lieu commun, on ne risque pas de se tromper en affirmant que lorsqu'ils soutiennent la prédétermination « providentielle », ce n'est pas tant la cause de la liberté que les Jésuites ont en mains, mais celle de la science divine. La cause est-elle en bonnes mains ? C'est une autre question : ce sont des raisons *historiques*, plutôt que des raisons logiques d'école qui ont distribué les rôles dans la querelle *De Auxiliis*. Qui se fût attendu à voir les Dominicains recourir à des « entités » physi-

Pour Molina elle s'interposait entre la science naturelle ou nécessaire (*quae omne actuale Dei decretum antecedit*) et la science libre (*quae tale decretum supponit*). (Cfr *Concordia*, Antverpiae, 1595, p. 227). Les définitions sont du P. De Backer, s. i. (*Theologia naturalis*, Paris, 1908, p. 213).

quement prédéterminantes et laisser aux Jésuites de s'appuyer sur l'excellence transcendante de l'Intellect divin ?

I

Bien que le P. d'Alès s'en défende (page 107), nous gardons l'impression qu'en conformité avec la conception couramment exprimée il ne tient pas assez compte de la différence fondamentale entre possible et futurible. Le futurible n'est pas un possible *d'espèce spéciale,* comme semblerait le suggérer la définition nominale. Les deux notions ne se rencontrent qu'accidentellement, par leur commune *irréalité,* comme prairie et bétail dans un même paysage ; ces notions ont entre elles une différence *générique,* réductible *à celle de l'essence et de l'existence.*

Puisque le P. d'Alès admet au sens thomiste la distinction entre ces deux principes internes de l'être fini (page 309), nous insisterons volontiers sur ce point, qui nous paraît capital en vue de la solution.

Le possible est une notion d'ordre essentiel : c'est intrinsèquement le caractère non contradictoire d'une détermination spécifique. Le futurible n'est pas en soi une « province du monde des essences » (page 100), mais une notion de l'ordre existenciel : la représentation directe d'une existence contingente conditionnée. C'est par l'irréel de la condition seulement que le futurible rejoint le *pur* possible ; ils n'ont de commun que l'inexistence effective ; mais en eux-mêmes ces concepts sont aussi hétérogènes que ceux de quiddité et de futur.

Le simple exemplarisme divin, comme on le conçoit d'ordinaire, peut rendre compte de la connaissance essentielle de tous les possibles ; mais on ne voit pas bien comment, par lui seul, il permettrait à Dieu de connaître absolument quels possibles arriveront à l'existence. L'exemplarisme divin des seules essences fera connaître à Dieu tout ce qu'il est *possible* à telle volonté raisonnable de décider en telles conjonctures, mais non ce qu'elle décidera *en fait.*

Nous trouvons la remarque développée dans la thèse que le P. De Backer consacre à prouver l'impossibilité d'une explication de la science moyenne (*op. cit.*, page 209).

Et profecto in essentia divina, *quatenus exemplar est* omnium rerum quae sunt aliae a Deo, cognoscuntur ab intellectu divino non solum voluntates quotquot possibiles sunt, sed etiam omnes actus liberi qui a singulis voluntatibus elici possunt. Re tamen vera sic nonnisi possibilia cognoscuntur; futuribilia autem non sunt eventus mere possibiles, sed eventus qui reapse forent, si certae conditiones ponerentur.

L'équivoque sous-jacente à la solution exemplariste adoptée par le P. d'Alès apparaît presque flagrante dans des passages de synthèse comme le suivant (page 315); de nouveau, en dépit des protestations antiprédéterministes dont elles s'encadrent, ces propositions pourraient être adoptées et commentées par un Bannésien :

Toutes les *virtualités* de la créature raisonnable sont à nu sous le regard divin, et les ressources de la sagesse et de la puissance divine, infinies. Voici donc, devant Dieu, ce *panorama des possibles*, où figurent, *entre autres* objets, toutes les voies *possibles* de la créature raisonnable. Il ne tient qu'à lui de choisir telles voies, de préférence à telles autres... Le choix est éternel en Dieu; il est actuel dans la créature. En y versant l'être, Dieu réalise, il ne détermine pas. (Nous avons souligné dans le texte).

Mais *comment réalise-t-il* notre choix possible? Là commence la question véritable. Comme l'explique Vasquez, le décret divin n'est que la cause *lointaine* de la science divine des futurs libres; la cause prochaine est l'intelligence de la détermination libre elle-même. (*Com. et Disp. in Sum. D. Thom. T. I., d. 65, c. 1*).

Molina dépassait avec raison ce point de vue de l'exemplarisme strict des essences lorsqu'il concevait en Dieu la fameuse *super-compréhension* de la faculté libre, propre à l'infinie pénétration du regard divin sur sa propre essence.

Le P. d'Alès reprend le terme plus d'une fois, mais évite, comme à dessein, de préciser avec exactitude cette notion telle que

Molina la présente. L'*eminentissima comprehensio* fait plus qu' « *épuiser* l'intelligibilité de chaque être et de toutes ses déterminations possibles » (page 98). Telle était peut-être l'idée de Bellarmin ; mais dans la pensée de Molina, elle *ajoute* quelque chose à cette intelligibilité.

Molina suppose pratiquement que Dieu saisit dans la faculté libre *plus* de choses qu'il ne s'y en trouve effectivement : Dieu comprend en lui-même la faculté libre beaucoup mieux qu'elle ne peut être comprise en elle-même.

Citons seulement un passage :

Deo autem a... Patribus tribuitur haec scientia (media) comparatione rerum creatarum, quia Deus est, eaque ratione altissimo quodam modo liberum quodcumque arbitrium creatum comprehendit. Neque enim ad intuendum in re libera in quam partem se inflectet satis est illius comprehensio, neque quaecumque maior comprehensio quam res sit comprehensa, sed necessaria est altissima atque eminentissima comprehensio, qualis in solo Deo comparatione creaturarum reperitur (*Concordia*, page 228).

Ici nous ne suivons plus ; nous ne voyons pas que ce puisse être une excellence de comprendre dans un être plus que ce qui s'y trouve. Comprendre plus que ce qui est, c'est comprendre trop : c'est comprendre mal. L'observation n'est pas neuve. « Dicere cum Molina Deum plus cognoscere in libero arbitrio quam in eo est cognoscibile, est adstruere cognitionem divini intellectus esse suo objecto difformem et propter hoc falsam. » (De San, *De Deo Uno*, page 438). Une *maior comprehensio quam res sit comprehensa*, si éminente qu'on la suppose, nous semble contradictoire. « Tunc enim dicitur aliquid comprehendi, quando pervenitur ad finem cognitionis ipsius ; et hoc est, quando res cognoscitur ita perfecte *sicut cognoscibilis est.* » (*Sum. Theol.*, I. q. 14, a. 3, c.).

La contradiction, du point de vue de l'épistémologie thomiste, apparaît plus nettement dans le passage suivant, qui suppose la certitude de l'incertain :

Certitudinem vero scientiae illius mediae provenire dicimus ex altitudine illimitataque perfectione intellectus divini, qua certo

cognoscit quod in se est incertum, idque ex eminentissima comprehensione in divina sua essentia cuiuscumque arbitrii, quod sua omnipotentia creare potest (*Concordia*, page 261).

Pour Dieu, comme pour nous, la condition formelle de la vérité este l'*adaequatio rei et intellectus*.

N'insistons pas sur l'échec de la *supercomprehensio* à expliquer la science moyenne de la liberté divine elle-même; Molina est contraint de la nier (*Concordia*, page 230).

Le défaut fondamental de la conception moliniste est ailleurs, dans cette idée, que les Bannésiens partagent inconsciemment avec Molina et beaucoup d'autres, d'après laquelle c'est seulement dans une connaissance de la *faculté* volontaire (prédéterminée ou non) que Dieu peut prévoir ses *actes*. C'est ici la vraie pierre d'achoppement : la conception anthropomorphique de la science.

Saint Thomas nous avait avertis cependant qu'il est absolument inutile de chercher à expliquer la certitude anticipée de l'acte libre dans la connaissance de ses causes, en l'occurrence, dans la connaissance de la faculté élicitante :

Quicumque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantum, non habet de eo nisi coniecturalem cognitionem. Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in causis suis... (*Sum. Theol.*, I, q. 14, a. 13).

Si c'est dans la connaissance de la *faculté* libre que Dieu prévoit avec certitude les futuribles, alors, de deux choses l'une : ou bien il y perçoit ce qui ne s'y trouve pas, ou bien c'est une prédétermination physique qu'il y perçoit. Banès et Molina tiennent chacun un des termes intrinsèquement contradictoires de ce dilemme (indifférence déterminée ou vérité inadéquate) parce qu'ils sont d'accord à négliger ce qu'a de caractéristique la doctrine de saint Thomas.

Molina éprouve lui-même l'évidence du dilemme; la raison qu'il allègue pour soustraire la liberté divine à la science moyenne nous semble plus qu'un subtil prétexte. Ce n'est pas sans clairvoyance

qu'il appréhende que la science moyenne, telle qu'il la comprend soit incompatible avec la liberté de Dieu

Nec satis percipio, quanam ratione in Deo integra maneret libertas, si ante actum suæ voluntatis praecognosceret in quam partem esset inflectenda : etenim existente tali scientia nulla ratione partem oppositam eligere posset : quare si ante determinationem praecognosceret in quam partem foret inflectenda, non video quando libertatem habuerit ad partem oppositam eligendam (*Concordia*, p. 228).

Ainsi donc, la supercompréhension des créatures ne serait qu'un *effugium* dialectique pour éviter une conclusion analogue de déterminisme par rapport à la créature, objet de la science moyenne! Elle est gratuitement inventée pour éviter de devoir affirmer équivalemment que Dieu ne prévoit les futuribles que moyennant une prédétermination physique.

Heureusement, la supercompréhension est adventice à la science moyenne; elle ne devient indispensable que si, avec Molina et d'autres, on considère la science divine comme une connaissance de l'essence et de la faculté, et non, avec saint Thomas, comme une science directe de l'acte comme tel.

Deus autem cognoscit omnia contingentia non solum prout sunt in suis causis, sed etiam *prout unumquodque eorum est actu in seipso* (ibid.).

La solution de la question de la science des actes libres n'est pas *implicite* seulement chez saint Thomas, comme on le répète; elle est *formelle;* elle condamne par anticipation tant la supercompréhension que les déterminations physiques. Ces deux systèmes n'ont pu s'élaborer que sur un terrain défoncé par le nominalisme, état d'esprit chronique, où les mots subissent les avatars du papier-monnaie en période d'inflation.

Le fond de la difficulté proviendrait donc de ce que, malgré toute la transcendance que nous prodiguons en paroles à la science divine, nous nous servons encore, pour la représenter, du concept univoque de la science *humaine.*

Tout n'est pas dit lorsqu'on a déclaré que la science divine a

pour objet propre l'essence divine : on ne fait là que déterminer l'objet *matériel* de la science divine; l'objet *formel* reste à spécifier : et c'est à quoi l'analogie *de proportionnalité* peut rendre ses indispensables services. Tant qu'on n'a pas essayé de ce côté, la conclusion « satius est ignorantiam nostram confiteri », si prudente soit-elle, n'est pas encore légitimée *en thèse*. Le propre de l'analogie de proportionnalité est d'éviter les deux extrêmes de l'agnosticisme et de l'anthropomorphisme par rapport à la notion de Dieu. S'il est prouvé qu'en l'occurrence elle n'y peut réussir, alors seulement nous pourrons dire, à la suite du P. de Règnon, qu'expliquer la science moyenne, c'est œuvre de dilettantisme philosophique (*Banès et Molina*, p. 115).

Il est très vrai que la science moyenne est un attribut absolument *incommunicable* (1), mais il ne suit pas de là que cet attribut soit *absolument inconcevable*. Sinon il en faudrait dire autant de l'aséité divine.

Nous reconnaissons avec le P. d'Alès que « la conciliation du gouvernement divin avec la liberté humaine renferme un élément de mystère irréductible » (page 112). Encore est-il opportun — et c'est le rôle de la spéculation théologique — de déterminer ce mystère aussi strictement que possible. Rien ne nous empêche de préciser au maximum ce qui reste mystérieux en soi : un mystère imprécis gardera toujours une apparence virtuellement contradictoire (2).

(1) ... ea quae sunt fidei, et *rationis* facultatem excedentia, ut *futura contingentia*, et alia huiusmodi... cognoscere mens humana non potest, nisi *divinitus* novo lumine illustretur, superaddito lumini naturali. (S. Thomas, *Opusc. in Boet. de Trin.*, q. 1, a. 1 c.).

(2) Nous n'aurons donc pas de la science divine des futuribles, qui, absolument parlant, n'est pas la science moyenne, mais la science *suprême* de Dieu, une solution positivement cohérente, c'est-à-dire, dont les termes suffiraient par eux-mêmes à s'imposer ou à nous satisfaire, d'autant moins que nous n'atteignons l'objet en question que *per species alienas;* mais ici, comme pour toutes les solutions métaphysiques, nous nous trouverons devant une position rationnelle négativement précise, en ce sens que nous y serons logiquement acculés; position

Partant donc de la position fondamentale de Molina, qui cherche dans la compréhension de l'essence divine en elle-même, et non dans le biais d'un décret divin, le principe de la science des futurs contingents, tâchons de déterminer dans un autre terme moyen que la supercompréhension l'excellence précise de cette science divine, qui permet à Dieu d'atteindre dans son Essence même la notion certaine des futuribles.

En quoi donc radicalement et formellement la science divine se distingue-t-elle de notre science humaine et de toute science créée? C'est là qu'il faut en revenir, et c'est à l'analogie de proportionnalité qu'il faut demander la réponse distincte.

Notre science humaine a pour objet les quiddités : elle est la notion de la nécessité *des essences*.

Mais dans son concept transcendantal, propre à l'analogie de proportionnalité, la science est simplement la notion du *nécessaire*. Le nécessaire, de même que l'être, dont il est l'expression intelligible, est une notion analogique. Nous nous contenterons ici de noter deux genres de nécessité.

Est nécessaire, tout d'abord, *ce qui ne peut pas être autrement que tel*. Cette nécessité *quidditative* est propre à l'essence de la créature (possible ou réelle). En vertu de cette rigidité ontologique l'essence est l'objet proportionné de la science humaine ; c'est dans son essence que nous comprenons un être, c'est dans la faculté que nous comprenons un acte, et c'est dans sa prédétermination que nous le prévoyons. Impossible pour nous de rien comprendre sans en avoir préalablement saisi la *loi*, la condition, la cause. Notre science reste irrémédiablement en échec devant un acte partiellement émancipé de toute loi.

assez précise pour éluder les objections de l'entendement, mais non pour guérir ses inquiétudes. Il y aura toujours des Suaréziens clairvoyants et subtils pour s'effarer devant l'audace imperturbable des solutions thomistes et importuner de leurs légitimes scrupules la placide raison pure, qui leur répondra indéfiniment sans les convaincre jamais. Ceux-là ont raison ; ceux-ci n'ont pas tort. Ceux-là affirment logiquement ce qu'ils ne comprennent pas ; ceux-ci constatent légitimement qu'ils ne comprennent pas : allez réconcilier les deux faces d'une médaille !

C'est ce que saint Thomas déclarait en d'autres termes :

Alio modo potest considerari contingens ut est in sua causa. Et sic consideratur ut futurum, et ut contingens nondum determinatum ad unum ; quia causa contingens se habet ad opposita ; *et sic contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni*... (l. c.)

Personne, ni Dieu ni l'homme, dit saint Thomas, ne connaît l'acte libre *dans sa cause, dans la faculté* ; et comme la connaissance de la cause, de la faculté, est *pour nous*, créatures, la seule voie de prévision, il nous est impossible de prévoir avec certitude un futur contingent.

Mais de la nécessité de l'essence, il faut distinguer absolument la nécessité de l'*existence* ou de la subsistance. Si l'existence est concrètement éventuelle, c'est en raison de son sujet, non pas en raison d'elle-même. C'est d'après cette nécessité d'existence que nous disons, par exemple, que *ce qui s'est passé ne peut pas ne pas s'être passé*. La perception de cette nécessité de l'être actuel, en tant que tel, ne nous apprend rien à nous ; elle ne nous intéresse donc pas ; elle ne nous est pas le moyen objectif de connaître les choses. Le principe d'identité n'est pour nous qu'une norme ultime abstraite et subjective d'intellection.

Pour Dieu, au contraire, la nécessité de l'existence est l'objet formel de l'intelligence, puisqu'il agit selon ce qu'il est, et qu'il est l'Etre subsistant. L'existence est ce qu'il comprend directement et objectivement, et ce en quoi il comprend les essences ; en d'autres termes, il comprend notre substance par notre subsistance, qui en est l'acte. C'est pourquoi l'objet matériel premier de l'intelligence divine est sa propre essence, qui est identiquement subsistance. C'est pourquoi encore Dieu *seul* comprend parfaitement ses créatures réelles et possibles, parce qu'il en comprend plus que leur seule puissance ontologique ou quiddité.

Au point de vue de l'intelligibilité absolue, qui n'est pas celui de la science humaine, l'actualité de l'être prime la potentialité de l'essence. Ce que Dieu envisage et connaît premièrement, dans un homme réel ou possible, et cela par science naturelle, ce n'est pas

son essence humaine, c'est son existence personnelle, et le fil de ses actes, en vue desquels il lui a donné telle essence. Par le foyer lumineux de l'essence divine les existences sont comprises directement en ce qu'elles sont, et c'est dans cet être même (1) que Dieu voit pourquoi il est déterminé à telle ou telle essence. Dieu ne se représente pas, comme nous, l'existence à la façon d'une détermination ultime de l'essence, mais inversement, il se représente les êtres selon qu'ils sont. Il ne prévoit pas les actes en vertu de leur loi de nature, mais directement, et les lois en raison des actes, comme les moyens ontologiques secondaires, pour nos actes, de se produire. Qu'un acte soit partiellement sans loi prédéterminante, il n'en est pas moins pour cela intelligible à l'Acte pur de l'intellect divin dans l'éclair de sa détermination spontanée.

Cette première réponse s'étend aux actes en général. Nous constatons que Dieu connaît l'acte avant la faculté, et indépendamment d'une connaissance de la faculté. Sa perspective

(1) Avec une remarquable clarté, le P. de San, s. I., prévient l'équivoque entre moyen formel et fondement objectif de la connaissance divine; on verra déjà, par cette citation, que la thèse ici défendue n'est pas toute *nouvelle* : ... per hoc quod dicimus Deum ab aeterno cognoscere futura contingentia « in ipsismet », nullo pacto (discedimus) a sententia qua antehac universaliter tuiti sumus Deum alia a se non cognoscere in ipsis, sed in seipso. Distinguendum est nimirum, quando dicitur Deum cognoscere futura contingentia non in medio aliquo, sed in ipsismet. Nam si sermo sit de *ratione formali* in qua Deus cognoscit futura, sic Deus ea non cognoscit in ipsismet, sed in sua essentia. Ipsamet scilicet essentia divina est obiectum illud formale quod tamquam primo ac per se cognitum determinat intellectum divinum ad cognoscenda futura contingentia tamquam quaedam quorum obiectiva veritas in ipsa eminenter continetur. Si vero sermo sit de *ratione fundante aeternam veritatem futurorum contingentium*, sic Deus cognoscit futura contingentia « in ipsismet ». Nam essentia divina est quidem per se determinata ad eminenter continenda atque repraesentanda quaecumque sunt vera, *facta tamen suppositione* ea esse vera, et sic *facta suppositione fundamenti alicuius* unde suam derivent veritatem... Ipsummet futurum contingens *secundum illud esse* quod in se habebit vel quod in se, si poneretur conditio aliqua, haberet, (praesupponitur) quidem in signo priore rationis tamquam fundamentum *aeternae ipsius veritatis;* verumtamen non tamquam tale fundamentum quod *causet* in Deo sui repraesentationem atque cognitionem, sed solummodo tamquam *conditionem sine qua non*. (*De Deo Uno*, Louvain 1894, pp. 454-455).

scientifique est à l'inverse de la nôtre. Les actes libres, tout comme les autres, sont donc connus antécédemment à leur puissance respective. Comme futuribles, ils sont connus préalablement au décret qui pose, ou non, dans la réalité les suppôts responsables et les conditions non prédéterminantes de telle ou telle lignée d'actes spontanés, représentée à la simple intelligence de Dieu.

Le problème est résolu en principe ; et cette solution, répétons-le, n'est pas *implicite* chez saint Thomas ; on l'y trouve expressément, bien qu'énoncée d'un mot :

Deus... cognoscit omnia contingentia... prout unumquodque eorum est *actu* in seipso (l. c.).

Pour transporter la solution énoncée par rapport aux futurs contingents sur le domaine des futuribles, il suffit d'ajouter en corollaire : prout unumquodque eorum est *vel esset* actu in seipso, *dato libero Dei decreto* (1).

Ce n'est pas la première fois qu'est proposée cette interprétation rigoureuse du texte de saint Thomas. Le P. de San, que nous avons déjà cité, la défendait expressément dans une des notes de son traité *de Deo Uno* (pp. 456-464). La solution suggérée ici n'est d'ailleurs qu'un développement de la thèse même de la notion des futuribles *dans leur vérité intrinsèque,* que cet auteur, un des « thomistes » les plus avertis de la Compagnie de Jésus, enseignait à Louvain, il y a quelque quarante ans (2). Nous ne pouvons mieux faire que de le citer, pour résumer et conclure cette première partie :

(1) Eodem modo res aliqua se habet ad fore, aut non fore sub conditione, atque ad fore, aut non fore absolute ; ut sicut inter fore, et non fore absolute non est medium aliquod, sed altera pars distincte est vera, et non tantum vera, aut falsa, altera vero distincte est falsa... sic etiam inter fore et non fore sub conditione, alterum distincte fit verum, alterum distincte falsum ; nisi quod in priori contradictione effectus est sine conditione, et ideo absolute affirmatur futurus. Vasquez, *Com. et disp. in Sum. D. Thomae,* t. I, disp. 67, c. 3.

(2) Le lecteur jugera si l'interprétation développée dans ces pages soustrait la position aux objections sérieuses dont elle est passible (cfr *Concordia*, disp. 53, m. 1) si l'on s'en tient à son explication générale. Répétons qu'il ne s'agit pas de la vérité de *l'événement* futurible, mais de la vérité de *l'acte* de cet événement.

Est denique tertia classis auctorum, eorum scilicet qui unanimiter negant futura contingentia cognosci a Deo in ulla eorum causa, sive proxima sive remota, quia hoc sit destructivum libertatis actionum humanarum; quique idcirco decernunt nihil reliquum esse nisi ut dicatur Deum ab aeterno certo atque infallibiliter cognoscere futura contingentia *in ipsismet,* utut hoc sit difficile intellectu.

Quae sententia hanc habet explicationem : Futura contingentia habent aeternam veritatem fundamentalem *in semetipsis*, h. e., ipsa habent aeternam veritatem objectivam fundatam *in ipsomet hoc esse quod in se aliquando habitura sunt vel quod in se aliquando habitura essent, si conditio aliqua poneretur.* Aeternam hanc futurorum contingentium veritatem objectivam, cujus tale sit fundamentum, eminenter in se complectitur ipsamet essentia divina, et secundum quod ibi eam sibi objective repraesentatam attingit intellectus divinus, dicitur Deus ab aeterno praecognoscere futura contingentia « *in ipsismet* » (o. c., page 454).

Le P. de San s'attribuait avec raison une imposante série de prédécesseurs. Si l'on se souvient qu'en l'année 1588 paraissait à Lisbonne la *Concordia* de Molina, il peut être suggestif de découper ce bref *excursus* de Vasquez, un des premiers tenants de la thèse :

Hac ratione (*c'est-à-dire* : ratiocinatione desumpta ex infinitate intellectus divini et veritate futurorum) octodecim ante annis (*probablement en 1578*) in Hispania publice docens, rem hanc in publicis lectionibus frequenter explicui, quam postea Romae, anno 1588, evolvens diligenter Scoti scripta adinveni, atque eodem modo docui et defendi; et postea ab aliquibus Theologis nostrae aetatis passim usurpatam audivi; inter alios vero Scholasticos nullam illius mentionem invenio; illam autem paucis tradidit *Scotus in I. d. 39 q. 1. § Viso* de contingentia (o. c., disp. 65, c. 4).

Effectivement Duns Scot, à l'endroit indiqué, semble bien avoir donné sans le savoir le meilleur commentaire de l'idée thomiste de la notion divine du contingent *prout est actu in seipso*. Il ne manque à Duns Scot que d'admettre la distinction entre essence et existence pour rendre compte métaphysiquement de ce qu'il appelle la *veritas determinata*. Le passage mérite la plus grande attention; il présente d'une manière toute *descriptive*, mais avec une remarquable dextérité, cette nécessité précisivement absolue de

l'existence, que nous avons tâché de présenter dans le cadre métaphysique du thomisme.

Intellectus divinus, aut offert simplicia, quorum unio est contingens in re : aut si offert complexionem, offert eam sicut neutram : et voluntas eligens unam partem, scilicet coniunctionem istorum pro aliquo *nunc* in re facit illud determinate esse verum ; hoc autem existente determinate vero, essentia est ratio intellectui divino intelligendi istud verum : et hoc naturaliter quantum et ex parte essentiae. Ita quod sicut naturaliter intelligit omnia principia necessaria quasi ante actum voluntatis divinae, quia eorum veritas non dependet ab illo actu, et essent cognita ab intellectu divino, si per impossibile non esset volens : ita essentia divina est ratio cognoscendi ea in priori instanti naturae, quia tunc sunt vera, non quidem quod illa vera moveant intellectum divinum, nec etiam termini eorum ad apprehendendum talem veritatem : quia tunc intellectus divinus vilesceret, quia pateretur ab alio ab essentia sua : sed sicut essentia divina est ratio cognoscendi simplicia, ita et complexa talia. Tunc autem non sunt vera contingentia, quia nihil est tunc, per quod habeant veritatem determinatam. Posita autem determinatione voluntatis divinæ, iam sunt vera, videlicet pro illo secundo instanti : et hoc idem erit ratio intellectui divino (quod erat in primo) intelligendi ista, quæ sunt iam vera in secundo instanti, et fuissent cognita in primo instanti, si fuissent in primo instanti.

Voilà une admirable description de la science *moyenne*, prévenant l'objection moliniste qu'une telle science directe des futuribles ne serait plus moyenne, mais conséquente au décret divin. Toutefois une *description* ne suffit pas à rendre compte de l'objet affirmé.

II

Au delà de cette première réponse générale, il semble que l'on puisse exploiter ultérieurement le théorème de la science divine, science de l'être, pour en tirer une réponse *spéciale* par rapport à la notion divine des actes *libres*.

Avant de connaître les êtres comme ce dont il est *capable*, Dieu les connaît, tant les possibles que les créatures, comme ce dont il est *libre raison d'être* ; il les connaît dans la science naturelle de

son *actualité* libre de Créateur, qui est son essence même; sa puissance, sa faculté créatrice est de considération secondaire par rapport à *l'acte immanent de sa liberté.* C'est là ce que Molina perdait de vue lorsqu'il craignait de poser la nécessité des décrets divins, s'il en admettait la science naturelle.

De même donc que Dieu connaît ses possibles et ses créatures avant tout dans une pure et identique intelligence de son *acte* divin, il connaît comme tels nos propres futuribles et nos futurs libres dans l'intelligence divine de l'être même de nos actes libres futurs et futuribles, qui sont, pour ainsi dire, la clef de sa Providence; de même que la connaissance des actes naturels est, pour lui, la clef de la connaissance des lois de la nature.

Il n'y a pour Dieu aucune difficulté spéciale à connaître l'acte spirituel qui est hors la loi physique. S'il est pour Dieu des réalités simples entre toutes, ce sont précisément ces actes seconds de l'intellection et du libre arbitre, actes beaucoup plus subsistantiels que les actes de nature. Ces actes sont l'objet externe le plus direct, l'objet de prédilection de la science divine des possibles et des créatures, le nœud de la gloire externe de Dieu.

Notre connaître est objectif, et donc relatif et contingent : mais dans sa réalité absolue le connaître est quidditativement être. La nécessité du connaître n'est pas seulement une nécessité d'essence, mais une certaine nécessité d'être (Cfr ἐστι enclitique), garantie actuelle, vécue, du principe d'identité : nous n'avons pas ici à en fixer la nuance avec plus de précision. Nous en parlons parce que la nécessité du choix n'est pas sans analogie avec cette nécessité du connaître. Le choix est radicalement, lui aussi, fonction ontologique; car déterminer d'une essence mentalement spécifiée qu'elle sera ou ne sera pas, c'est, de nouveau, être *actu* soi-même, c'est exercer une subsistance sur un point accidentel de notre humanité (1).

(1) Observons une fois pour toutes que nous ne parlons pas de choix, d'élection, seulement au sens étroit, qui ne concerne que les *moyens*, mais au sens large, synonyme de dilection : l'acte ou le refus de s'attribuer pour terme un objet

Le P. d'Alès préférera dire (page 310) que le choix détermine l'acte à être *tel et non pas autre*. L'expression est exacte du point de vue de la psychologie expérimentale. En réalité, cependant, le choix consiste précisément à déterminer par rapport à un objet *déjà mentalement spécifié* s'il sera ou ne sera pas. Le choix n'est pas une *conception* pratique, mais un *jugement* pratique. Choisir c'est être raison d'être (immédiatement d'une spécification *accidentelle*), c'est subsister à la seconde puissance, bien que pas encore par soi-même.

L'objet premier de l'intellection divine, lorsqu'elle nous considère, ce sont donc, en raison de leur excellence ontologique actuelle, ces indicatifs et ces impératifs immanents dont dépendent l'actualité ontologique du verbe et de l'ordre mentaux; dont dépend, en d'autres termes, la logique réelle d'expression et d'exécution qui est la virtualité propre de ce verbe et de cet ordre mentaux. C'est de notre personne que part la vie à la fois idéale et réelle du verbe et de l'ordre, cette lumière qui les constitue forces d'expression verbale physiologique ou de réalisation physique.

Nos ordres internes sont puissants parce que nous leur avons librement donné d'être tels; nous avons choisi. Nous sommes raison de cet être de nos ordres sans en être raison prédéterminée. Notre choix est naturel en tant qu'il est élicité par une faculté; mais il échappe au caractère naturel (φύσις) en tant que cette faculté ne délimite pas l'actualité de notre choix. Le choix est un acte foncièrement spirituel, déterminé encore, mais pas par autre chose. Il y a en nous une excellence d'acte, qui est l'apanage de la personne comme telle, en tant qu'elle se distingue de la nature (1). Cette action personnelle est le propre de l'esprit.

susceptible de nous incliner à soi; par le fait du choix, l'objet, d'idéal qu'il était, nous devient réel, il commande un ordre de choses, il devient effectif.

(1) *Sum. Theol.*, I, q. 29, a. 1 c : Specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent *dominium sui actus;* et non solum aguntur, sicut alia, sed *per se agunt.*

Cette notion thomiste de la personne dans sa connexion avec le libre arbitre,

Au moment où nous sommes en acte d'élection, Dieu nous connaît par excellence sur ce point précis de nous-mêmes où nous sommes principe d'élection, principe idéal d'être, et où, précisément, notre activité n'est plus physiquement prédéterminée. Il y a un commencement partiellement absolu dans notre choix ; or, en tant que commencement absolu, notre choix est une imitation plus parfaite de l'activité divine ad extra ; Dieu s'y reconnaît donc plus aisément. Notre choix, et tout choix d'une créature possible, est plus intelligible que le reste de cette créature, et rien ne se comprend à fond dans l'ensemble de la création sans référence à ces choix, qui viennent en tête de ligne avant toutes les autres créatures dans la considération de la prédestination. Le problème, si l'on peut dire, de la Providence divine, ce ne sont pas nos choix, mais l'agencement des conditions de ces choix.

Nous voici ramenés, par une voie inattendue, à l'exemplarisme divin, à l'exemplarisme de l'acte et de l'être. L'essence divine est premièrement l'exemplaire des existences et des futuribles.

Nous voici ramenés, du même coup, à une certaine *supercompréhension* qui n'a plus l'allure d'un scandale métaphysique : Dieu, et Dieu seul, a l'intelligence directe et primordiale de l'acte libre.

Serions-nous aussi heureux vis à-vis des zélateurs du *domaine* divin ? — Essayons...

Plus un être a d'excellence, moins il dépend des causes secondes, et plus il dépend de Dieu ; plus intime est sa relation à la cause première. Moins un acte est physiquement prédéterminé, plus il tombe rigoureusement sous la causalité divine. Dieu est notre raison d'être dans la mesure où nous sommes ; nous sommes au maximum en choisissant : c'est donc alors que nous dépendons le plus de Dieu, précisément parce que nous l'imitons davantage en étant nous-mêmes principes relativement premiers de l'existence d'un être. (Pour éviter toute équivoque, notons expressément que

conçu comme une « *subsistance active* » (per se agunt), est à la base de tous les développements de cette seconde partie et de la suivante.

notre choix a toujours pour effet direct un *accident;* nous ne songeons pas à représenter notre choix comme une imitation de la création, *ex nihilo suppositi*).

Ce n'est pas à dire que, dans cette mesure même, Dieu supplée ce que nous sommes. Nous dépendons de Dieu quand nous marchons, mais cela ne veut dire en aucune façon que Dieu marche. De même il faut éviter absolument de donner à Dieu, expressément ou équivalemment, notre acte d'élection, de le rendre cause *formelle* de notre activité, en attribuant à Dieu le choix de ces natures fluentes qu'on appelle prédéterminations physiques, et qui font de notre activité, dite libre, le pantin du choix divin. L'actuation d'une prédétermination physique n'est plus un choix.

Au contraire, c'est parce qu'il ne choisit pas lui-même que Dieu est l'auteur de notre choix. Dieu donne l'être à notre choix beaucoup plus qu'il ne le donne à notre marche; non seulement parce qu'il y a plus d'être dans le choix que dans la marche, mais parce que le choix est une activité moins potentielle que la marche. Dieu en est plus purement raison d'être, parce que la raison secondaire d'être n'y est plus la limite intrinsèque d'une forme déterminant *ad unum*, mais la simple limite d'une essence qui détermine encore l'être, mais n'est plus elle-même ultérieurement déterminée; en sorte qu'elle exige que l'acte ait un terme, mais elle n'est pas réduite à lui prescrire un seul terme.

Ajoutons enfin que dans la mesure où notre choix est excellent il dépend davantage de Dieu, pour cette simple raison que mieux nous choisissons, plus, en vérité, nous choisissons. Car le choix est l'actuation de la volonté, faculté du bien. Il nous est impossible de choisir le mal comme tel. Le péché, dans son fond, est moins la position du mal que la soustraction de notre personne à une *dépendance* physique plus étroite de Dieu, qui aurait lieu dans un acte d'élection obligatoirement meilleur : refuser de choisir, refuser l'invite à être principe du bien : là est le mal dans sa racine ontologique, la moelle de l'insubordination peccamineuse, avant

même qu'elle s'exprime dans la conscience par la révolte, le faussement de la liberté par esclavage d'une passion quelconque. L'acte propre de la personne, c'est la dilection parfaite. C'est pourquoi le péché, dilection fourvoyée, comporte toujours une dépravation de la personne, qui, dans le péché mortel, va jusqu'à la rendre impropre au commerce divin.

Le péché se présente donc aux yeux de Dieu comme l'interruption permise de son activité dans sa fleur, une soustraction de nous-mêmes à la loi spirituelle de notre personne, qui nous invite à l'élection finale du bien absolu. A la suite du péché il y a moins d'être dans l'univers, parce que nous avons librement moins choisi : les ténèbres n'ont pas reçu la lumière : elles ont usé de leur seule puissance propre, la puissance du refus (1).

De même donc que Dieu est l'auteur de la marche sans être sa cause formelle, de même, sans avoir choisi pour nous, l'action divine est bien l'auteur de notre choix et de toute sa bonté, car il en comporte toujours; elle en est l'auteur dans la mesure exacte de l'actualité parfaite de ce choix, non seulement en ce sens qu'il y a plus d'effet dans un choix meilleur, mais aussi parce que cet effet ressortit davantage à la cause première à mesure de son excellence, de sa spontanéité volontaire. A Dieu donc toute louange de ce qui est bien, à nous responsabilité en toute occurrence : notre personne a été principe formel du choix : elle en sera stigmatisée pour son épanouissement ou sa déchéance, suivant qu'elle se sera permise ou refusée à la gloire externe essentielle de Dieu, qui est la communication de la bonté.

III

Dieu connaît nos futurs contingents parce qu'il connaît selon l'acte; il connaît nos futurs contingents avant tout le reste parce que l'élection est notre acte par excellence.

Nous n'avons plus rien à ajouter à l'explication de la prévision

(1) « Le bienheureux Robert Bellarmin a prononcé le nom de « détermination

d'un choix contingent comme tel ; le problème est résolu quant à l'essentiel ; mais il reste à examiner, comme en corollaire, le problème de la *permanence* du terme de cette prévision, c'est-à-dire de l'acte du libre arbitre.

Au point où nous en sommes, en effet, la science divine des futuribles se présente à la façon d'un film déroulant les choix humains au regard divin en une série d'instantanés. Dieu prévoit en lui-même ; mais ne saurait-il prévoir aussi par lui-même *en nous* ? Le sentiment répugne à admettre que Dieu ne connaisse pas suffisamment mon être d'aujourd'hui, pris isolément, pour y prévoir ses actes futurs et futuribles.

La réponse à cette troisième question, reconnaissons-le, n'est pas essentielle à la solution du problème. Saint Thomas s'est contenté de la vue directe des futurs contingents, à la façon du film :

Et licet contingentia fiant in actu successive, non tamen Deus successive cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul ; quia sua cognitio mensuratur aeternitati, sicut etiam suum esse. Unde omnia quae sunt in tempore, sunt Deo ab aeterno praesentia... (*l. c.*).

Pourtant la question de savoir si, dans ma liberté d'aujourd'hui, pour qui voit directement selon l'acte, peut se constater ma décision de demain, ne manque pas d'intérêt ; il faudrait voir si les idées suggérées plus haut excluent a priori toute réponse affirmative. La question regarde, il est vrai, la psychologie plutôt que la théodicée ; elle est d'intérêt tout spéculatif, et n'ajoute rien de neuf à la solution du problème pratique de la science providentielle ; mais elle donnerait une réponse plus efficace à cet instinct dont est sortie l'idée de la supercompréhension. D'instinct, en effet, nous sommes portés à admettre que Dieu doit pouvoir formellement prévoir en nous.

De plus, il serait fâcheux d'englober dans une même exclusion la solution du Bx Bellarmin, qui est opposé nettement, lui aussi, tant

négative », pour faire la part de la liberté créée. Je ne sache pas qu'un mot plus profond ait jamais été prononcé dans cette controverse. » (D'Alès, o. c., p. 229. Le texte de Bellarmin est cité pp. 146-147).

à Molina qu'à Banès (cf. d'Alès, *o. c.*, p. 212). Ne serait-il pas possible de développer l'avis de Bellarmin, tel qu'il s'exprime dans les lignes suivantes, pour le ramener, enprincipe, à la thèse de la science divine de l'être, bien qu'à première vue il lui semble opposé? La question vaut la peine d'être touchée. Voici l'idée de Bellarmin :

Quod autem Deus ita intime penetret humanam voluntatem, et omnia objecta quae illi proponi possunt, ut certo cognoscat ad quid sit se determinatura, si hoc aut illud ponatur, oritur id ex infinita perspicacia divini intellectus, qui scrutatur renes et corda, ut Scriptura loquitur; et hinc est quod angeli, videndo humanam voluntatem, non possunt cognoscere certo, sed solum fortasse probabiliter, ad quid sese determinatura sit, quia hoc est proprium solius infiniti intellectus qualis non est nisi divinus.

Sans doute il n'y a plus à revenir sur cette assertion que Dieu ne peut en aucune façon connaître dans la *faculté* libre sa détermination future; mais la question sera précisément de savoir si, *avant l'acte exercé*, le libre arbitre n'est qu'une *faculté*, si tout se réduit à du potentiel dans la faculté libre. Ne doit-on pas logiquement étendre, suo modo, quelque chose de la distinction d'intellect agent et possible au domaine du libre arbitre? N'y aurait-il pas, à côté du libre arbitre possible un libre arbitre *actuel*, *semper in actu*? (1) Dès lors la connaissance parfaite de ce libre arbitre actuel ne comporterait-elle pas une certaine intelligibilité permanente de toutes ses décisions futuribles, précisément parce que ces décisions ne seront pas, dans le libre arbitre actuel, un passage de la puissance à son acte déterminé, ni le résultat d'une prédétermination future, mais la libre distribution de l'être aux éligibles que présentera le verbe mental?

Si Dieu a la science naturelle de ses libres décrets dans la notion de son acte éternel, n'aurait-il pas de même la science des libres déterminations futuribles de toute liberté créée, en tant que, comme libre raison d'être, elle est toujours en acte? (2).

(1) Notons expressément qu'il ne s'agit pas ici de la faculté appétitive comme telle, mais précisément du libre arbitre de notre faculté volontaire.

(2) Les futuribles ne sont ni des futurs absolus ni de simples possibles. Les déter-

La faculté libre, comme faculté, est parfaitement distincte de la faculté intellectuelle. Mais *l'acte* de nos deux facultés spirituelles est partiellement commun, bien qu'il s'exerce différemment sur les domaines étanches des deux facultés. La lumière du jugement pratique prolonge, sous couleur de spontanéité élective, celle qui alimente le jugement spéculatif. Elles partent toutes deux d'un même foyer actuel, donnant leur *ratio essendi*, ici au concept abstrait du phantasme, là au geste abstrait de l'appétit, de part et d'autre, à une forme intentionnelle.

Le choix, semble-t-il, non plus que l'intellection, n'est pas un pur passage de la puissance à l'acte, mais plutôt l'exercice intermittent, conditionné, d'un acte permanent. L'activité spirituelle n'est pas en soi un mouvement, pas plus que la forme d'un mouvement ne se meut elle-même. L'intellect agent ne se meut pas; il meut l'intelligible. Ainsi en va-t-il peut-être dans le choix; il comporte un mouvement de l'éligible, mais non un mouvement du libre arbitre dans cette actualité par laquelle il oriente à son gré l'élection avec une originalité absolue. Notre libre arbitre ne change pas; il nous change. C'est sur l'éligible et sur l'intelligible que portent les motions spéciales du concours divin : Dieu ne peut nous atteindre que par notre angle potentiel, c'est-à-dire selon notre intellect passif et selon la propension conséquente à son actuation et antécédente à l'élection.

Il ressortirait de ceci, pour la question posée, que l'acte spirituel qui s'exerce dans l'intellection et dans le choix n'est pas un acte intégralement intermittent, en dépit de l'intermittence de son exercice; l'énergie lumineuse existait avant d'être lumineuse à vif.

minations contradictoires de la faculté (consentir, ne pas consentir) sont également possibles; aucune ne sera absolument future dans l'hypothèse d'un pur futurible, et une des deux est déterminée comme vraie. Ce qui, en plus de sa possibilité, la rend futurible, est donc d'une certaine façon une participation à l'acte d'exister. Cette existence n'est ni la cause divine, ni la faculté en tant que pouvoir de se déterminer. C'est donc une détermination, un acte de cette faculté; non pas un acte particulier, mais appartenant — reductive — à l'acte libre permanent d'une faculté déjà en exercice.

Par conséquent le principe de la science divine, science de l'acte, nous amène à conjecturer que la science divine de l'acte permanent de notre libre arbitre doit permettre à Dieu de connaître aujourd'hui même, dans notre libre arbitre, ses libres exploits de demain et toutes ses décisions futuribles, bien que ces actes ne soient pas plus physiquement prédéterminés en nous, que ne sont physiquement prédéterminés en Dieu les décrets de sa volonté. Il n'y aurait qu'une différence, c'est que nos actes futurs sont conditionnés, et que Dieu, par conséquent, ne saurait les prévoir sans prévoir concurremment leurs conditions (non déterminantes).

La raison dernière de ces assertions est toujours la même : Dieu connaît avant tout l'être, et selon l'être : c'est dans la raison d'être, à mesure même de son indétermination, qu'il connaît premièrement et excellemment ce dont elle sera principe d'être ou de non être. Telle serait l'interprétation métaphysique de ce regard divin « qui seul pénètre les reins et les cœurs », comme disait Bellarmin. La solution suggérée dans les deux premières parties vaudrait donc pour l'actualité permanente de notre libre arbitre, si tant est qu'il faut la reconnaître permanente, et si irreprésentable que soit pour notre entendement cette prévision dans l'indéterminé par éminence.

Cette dernière partie, nous ne la présentons pas comme une thèse, mais comme une conjecture. Trop d'éléments font encore défaut pour la solution satisfaisante d'un tel problème. Il faut reconnaître à la philosophie scolastique une virtualité de progrès dans l'ontologie de l'acte spirituel. Les chapitres de l'acte second de l'intelligence et de la liberté sont restés blancs, ou presque, dans la métaphysique scolastique. On l'éprouvera d'une manière aiguë le jour où l'on voudra argumenter ad hominem contre les Védantistes et les Boudhistes. Saint Thomas est moins une image à copier qu'un phare à projeter sur la route à poursuivre.

Octobre 1928. Michel LEDRUS, S. I.

La foi trinitaire au second siècle(1)

Le second volume de l'histoire du dogme de la Trinité était attendu avec impatience, car son objet est particulièrement important, tant au point de vue théologique, qu'au point de vue apologétique. Depuis la Renaissance et la Réforme, le problème de l'orthodoxie des Pères anténicéens est à l'ordre du jour; les discussions savantes et souvent passionnées se sont succédé et ne sont pas encore apaisées. Chacun sait aussi que le principal effort des rationalistes, désireux de montrer que le dogme catholique, et particulièrement le dogme trinitaire, est né sous l'influence de l'hellénisme, transformant, corrompant la prédication apostolique et la doctrine si simple de Jésus, porte précisément sur cette période. Nous attendions donc impatiemment les résultats des travaux de l'éminent historien du dogme de la Trinité, dont l'érudition si étendue et si sûre, le sens critique si affiné, et d'autre part la prudence et l'orthodoxie si bien connues, jointes à une droiture et une sincérité complètes, promettaient, sinon une réponse définitive, au moins une solution solide, et de nouvelles lumières. Notre espoir n'a pas été déçu. Dans le volume qui vient de paraître le P. Lebreton nous fait entendre la grande voix de l'Église rendue manifeste par sa liturgie, ses professions de foi, les homélies et les lettres des Pères apostoliques, la prière des fidèles et le témoignage des martyrs, il nous fait assister aux premiers essais d'explication des apologistes, enfin il met en valeur la grande autorité de saint Irénée ; et de cette étude, si sincère, si érudite et si critique, on retire l'impression solide et fondée que le dogme défini à Nicée remonte bien aux apôtres et que jamais l'Église n'a dévié de la doctrine apostolique ni ne l'a laissé contaminer par des influences étrangères.

(1) J. Lebreton. *Histoire du dogme de la Trinité des origines au concile de Nicée*, t. II, De saint Clément à saint Irénée. Paris, Beauchesne, 1928, (15×24 cm.), XXII-720 p.

Sans parler des idées philosophiques *a priori* sur la nature de la religion et sur l'évolution dont sont imbus les rationalistes, trop longtemps les érudits et les historiens du dogme ont concentré exclusivement leur attention sur les écrits littéraires de l'époque qu'ils étudiaient selon les lois de la philologie, sans tenir assez compte, pour les interpréter, du milieu dans lequel ils avaient vu le jour et surtout de la foi commune de l'Église qui les explique. Une méthode plus historique, plus concrète, plus compréhensive s'imposait. Car on a de bonnes raisons de penser que la doctrine des apologistes et des théologiens alexandrins ne représente pas, de tous points, celle de l'Église aux 2e et 3e siècles : de ces prétendus « témoins » du dogme, en effet plusieurs et des plus grands ont été désavoués par l'Église dès cette époque. C'est cette méthode plus large qu'adopte le R. P. Lebreton, et il ressort de son étude si consciencieusement menée que les hésitations, les erreurs mêmes des apologistes, puisque c'est là le problème le plus troublant, ne sont pas l'expression d'une foi incertaine qui se cherche et évolue, ou d'un dogme qui se forme par syncrétisme sous des influences étrangères au christianisme primitif, mais plutôt les premiers bégaiements d'une théologie naissante, désireuse d'approfondir le donné primitif ou de le rendre plus intelligible à ceux du dehors.

Le livre I décrit la religion païenne du IIe siècle, le livre II montre que la gnose est une doctrine d'origine païenne et que le marcionisme, parce qu'il s'est entièrement détaché de l'Église, se dissout sous l'action de la gnose et de l'hellénisme, conclusions très importantes, et qui ruinent une des thèses les plus chères des protestants libéraux. Mais c'est le livre III qui nous a frappé le plus, et qui, dans un sens, nous paraît le plus neuf. Le R. Père nous y fait voir le dogme trinitaire profondément enraciné dans la foi des fidèles et clairement exprimé dans l'enseignement officiel de l'Église ; il en trouve la preuve évidente dans la liturgie baptismale et eucharistique, les symboles de foi proposés au baptême (1), qui

(1) « Pendant trois siècles qui précèdent Nicée, nul concile général n'est réuni,

constituent dès le début la règle immuable de l'orthodoxie, dans les prières et les doxologies adressées au Père, au Christ et même parfois à l'Esprit, dans le témoignage, à la fois ardent et touchant, des martyrs de tout âge et de tout rang, ces témoins par excellence de la foi commune de l'Église, dont les âmes se tournent spontanément non seulement vers le Père, mais aussi vers le Fils auquel ils rendent un culte vraiment divin. C'est là la grande voix collective de l'Église, plus expressive de sa vraie foi que ne peuvent l'être les essais des apologistes, si bien intentionnés qu'ils puissent être. Ces pages si fortes sont en même temps pleines d'onction, et c'est avec émotion et un tressaillement d'allégresse que nous recueillons les échos lointains de la foi des premiers chrétiens dans laquelle nous reconnaissons la foi de Nicée et notre foi à nous.

Ce témoignage anonyme, mais si puissant, de la grande Église est encore corroboré par celui des Pères apostoliques (livre IV) et surtout des plus grands d'entre eux, qui sont aussi les plus anciens, saint Clément et saint Ignace d'Antioche. Il est extrêmement intéressant de noter, comme le remarque le P. Lebreton, qu'on ne peut retrouver chez eux aucune trace de ce subordinatianisme dont

nulle formule de foi n'est promulguée, et cependant dès l'ère apostolique les hérésies ont pullulé ; l'Église leur oppose une règle de foi, et cette règle, c'est avant tout ce symbole. Il est vrai, alors comme toujours, l'organe de sa tradition est d'abord le magistère vivant ; la formule n'est que l'expression qui la traduit..., mais, alors, il n'est nulle expression plus authentique, nul instrument plus efficace que ce symbole. Chaque chrétien y reconnaît la foi de son baptême, son trésor personnel le plus précieux, et, en même temps, il y vénère la foi des apôtres, le dépôt commun de toute l'Église ; qu'il passe d'Éphèse à Rome, de Smyrne à Lyon, de Césarée à Carthage, il se sent partout dans la même armée, où tous ont prêté le même serment et répètent le même mot de passe. . On peut affirmer sans crainte que, si des docteurs nés et élevés dans le paganisme ont su, parmi tant d'écoles rivales, maintenir substantiellement l'intégrité de la révélation chrétienne par rapport à des objets aussi mystérieux que le dogme de la Trinité, ils l'ont dû sûrement à l'influence protectrice du symbole baptismal » (p. 172). « L'historien ne doit pas perdre de vue cette foi du baptême qui est familière et sacrée à tout chrétien. On est trop porté souvent à ne faire état que des sources littéraires, à oublier la tradition orale... Il n'est pas permis pourtant de la méconnaître, en cette question surtout, lorsque des textes nombreux en attestent l'influence... » (P. 173).

on accusera Justin et Origène. Et s'il est encore des écrivains qui veuillent expliquer la formation de la foi nicéenne par une apothéose progressive du Fils de Dieu, cette hypothèse se brise au contact des plus anciens textes chrétiens, des livres du Nouveau Testament d'abord, mais aussi des écrits des Pères apostoliques.

Le cas d'Hermas est intéressant. Il se donne comme prophète et sans doute a-t-il reçu une mission pour réformer l'Église. Dans son livre, qui est avant tout, il ne faut pas l'oublier, une exhortation morale à la pénitence, Hermas nous apparaît comme un chrétien fervent, un charismate même, mais aussi comme un auteur malhabile à manier les symboles, pour peu qu'ils deviennent compliqués, un esprit rebelle à toute spéculation, incapable d'énoncer exactement un dogme qu'il ne conçoit pas clairement. Ce sont là déjà des circonstances atténuantes ; le Père Lebreton ne dissimule nullement ce que la théologie d'Hermas a de déconcertant et même de contradictoire : tantôt il peut paraître un tenant de l'adoptianisme, puis, quand il essaye de corriger cette impression fâcheuse qu'il sent bien ne pas concorder avec la foi, il confond, dans sa nouvelle explication, le Fils avec l'Esprit Saint. Mais trois remarques s'imposent : le souci même d'Hermas de se corriger et les efforts pour réduire une parabole malvenue, car il parle en symboles, témoignent à leur façon la sincérité de sa foi et l'existence d'une règle d'orthodoxie dont il ne veut pas dévier ; en second lieu, tout n'est pas également flottant dans sa pensée, l'aspect moral du dogme est pour lui plus saisissable ; s'il s'égare quand il veut rendre raison de la filiation du Seigneur, au contraire, quand il décrit son rôle rédempteur, il est sur un terrain bien connu de lui et il y conduit son lecteur en toute assurance. Enfin et surtout, si le Pasteur d'Hermas eut une grande influence au point de vue moral, son influence fut nulle, et il n'a pas été suivi, dans ses essais dogmatiques ; son témoignage ne s'impose donc pas à nous.

Viennent ensuite les apologistes. Leurs écrits, si intéressants qu'ils puissent être, ont manifestement une valeur moindre que le témoignage de la liturgie, des symboles de foi et des prières du

peuple chrétien, quand il s'agit de déterminer le contenu de la foi de l'Église primitive. Ce ne sont pas ces essais d'apologétique, plus ou moins réussis, qu'il faut d'abord interroger. Ces écrits, en effet, s'adressent à ceux du dehors, Juifs ou païens, qu'ils veulent réfuter ou gagner ; on ne doit donc pas s'attendre à une précision doctrinale, ni surtout à un exposé complet du dogme. Pour rendre le christianisme plus intelligible à leur lecteur, comme pour réfuter leurs adversaires, naturellement les apologistes se sont efforcés de parler le langage philosophique du temps et de traduire, dans les concepts reçus dans les écoles, la doctrine chrétienne qu'ils prétendent défendre. Expérience périlleuse par elle-même; quoi d'étonnant qu'ils n'aient pas toujours réussi? Négligeant Tatien, à demi engagé dans l'hérésie, quand il écrivait son discours aux Grecs, comment être surpris si Justin, Athénagore, Théophile ont employé des expressions malheureuses, ou même proposé des explications entachées d'erreur? On a reproché aux apologistes leur subordinatianisme et d'avoir mis en péril par leurs spéculations maladroites l'éternité de la génération du Verbe et sa nécessité. Mais il est manifeste, par l'étude attentive de leurs œuvres mêmes, et surtout en les comparant avec la foi de l'Église telle qu'elle a été étudiée au livre III, que l'Église n'est pas responsable de ces déviations et que la pensée chrétienne ne tendait nullement, par son propre poids, dans le sens de ces erreurs. Elles sont dues aux influences étrangères, platoniciennes, judaïsantes, ou stoïciennes, dont ces auteurs n'ont pas su se garder suffisamment dans leur tentative de rendre le christianisme acceptable au grand public lettré. Encore ne faut-il pas exagérer ce fléchissement; en étudiant « attentivement les points les plus vulnérables de la doctrine des apologistes, on sent qu'ils ne se livrent pas aveuglément à ces influences... et c'est un spectacle des plus instructifs que celui de leurs résistances; elles sont inégalement fermes, inégalement clairvoyantes, mais elles accusent toujours, contre le même péril juif ou païen, la même réaction chrétienne ».

Il ne faut pas d'ailleurs oublier la fermeté de leur enseignement

sur les points les plus essentiels ; et même en tenant compte de toute leur œuvre « on pourra conclure tous les articles essentiels du dogme chrétien et l'Église aura le droit d'appuyer sa foi sur leur témoignage ».

Le livre du P. Lebreton se clôt par une étude magistrale de l'œuvre de saint Irénée. « Asiate et disciple de saint Polycarpe, romain par son séjour à Rome et son dévouement au siège de Pierre, apôtre de la Gaule et martyr, il peut nous faire entendre la voix de l'Église entière, pure, sincère, profonde. Il n'y aura pas au second siècle de témoignage plus autorisé que le sien, il n'y en a pas de plus explicite ». Irénée est avant tout l'homme de la tradition, voilà pourquoi il est un témoin hors pair. Quant à sa construction doctrinale « si on la considère d'ensemble, on est frappé à la fois par son caractère archaïque et par ses anticipations de la doctrine nicéenne. Certaines des formules les plus caractéristiques sont citées comme des paroles des presbytres disciples des apôtres, et, d'autre part, les formules de saint Athanase ne paraissent souvent que l'écho de celles d'Irénée. Ce fait, en apparence paradoxal, se remarque fréquemment dans l'histoire des dogmes ; les Pères ou les théologiens qui ont le plus sûrement deviné l'avenir, sont ceux dont le regard semblait uniquement attaché au passé ; les concordismes sont éphémères, mais la tradition est vivace... »

La conclusion dernière qui se dégage du beau livre du P. Lebreton est que le dogme trinitaire, loin d'être un produit de l'hellénisation progressive de l'Église, est le dépôt même confié par les apôtres. On constate en effet que dans la mesure où des écrivains, même avec les intentions les plus pures, se sont livrés aux influences juives ou helléniques, ils se sont exposés à la déformer. La doctrine primitive s'est transmise pure et immaculée par la tradition vivante du magistère et la foi amoureuse des fidèles, qui trouvèrent leur expression, leur aide ou leur soutien principalement par l'enseignement catéchétique, la liturgie, la prière commune et les formules du symbole baptismal. E. HOCEDEZ, S. I.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Indulgence plénière pour la récitation du chapelet devant le S. Sacrement (Bref *Ad Sancti Dominici*, 4 sept. 1927. — *A. A. S.*, XX, 1928, p. 376.) — En souvenir du Congrès eucharistique de Bologne, qui tint ses réunions dans l'église où repose le corps de saint Dominique, le Souverain Pontife accorde une nouvelle indulgence, destinée à promouvoir à la fois le culte de la Sainte Eucharistie et la dévotion au Rosaire. Les fidèles qui, s'étant approchés des sacrements de Pénitence et d'Eucharistie, réciteront, devant le Saint-Sacrement exposé ou simplement enfermé dans le tabernacle, la troisième partie du Rosaire, pourront gagner à chaque fois une *indulgence plénière*. — La concession ne contenant pas de clauses dérogatoires spéciales, il faudra lui appliquer les règles générales des indulgences plénières, en particulier les can. 928 et 931.

Lettre au Cardinal Bertram, évêque de Breslau, sur les principes de l'Action catholique (13 nov. 1928. — *A. S. S.*, XX, 1928, p. 384-387.) — *Ad Emum P. D. Adolfum tit. s. Agnetis extra moenia S. R. E. presb. card. Bertram, Episcopum Wratislaviensem : de communibus actionis catholicae principiis et fundamentis*, PIUS PP. XI. — Dilecte fili Noster, salutem et apostolicam benedictionem. — Quae Nobis haud ita pridem nuntiasti, coepisse ac fecisse te, ut Actionis Catholicae incrementa apud tuos proveheres, iis profecto non parum delectati sumus ; qua quidem in re, tua quoque in Apostolicam Sedem observantia ex eo apparet, quod tibi in votis esse aperiebas, scilicet ut Nosmetipsi, dilectis e dioecesi tua filiis rescribendo, et significaremus quae in eiusmodi coeptis proficiendi melior ratio ac via esset, et ad proficiendum animos adderemus. Causa quidem agitur aetati ipsi apostolicae non ignota, quandoquidem Paulus in epistola ad Philippenses (c. IV, v. 3) « adiutores suos » commemorat, cupitque adiuvari « illas, quae » secum ipso « laboraverunt in evangelio ». At nostris potissimum temporibus, cum fidei

morumque integritas in discrimen cotidie periculosius vocatur, eamque dolemus sacerdotum penuriam, ut curandis animarum necessitatibus omnino impares evasisse videantur, Actioni Catholicae plus confidendum, quae tantam cleri tenuitatem, datis multiplicatisque e laicorum ordine laborum sociis, adiuvet ac suppleat. Quam quidem rei catholicae sospitandae rationem plane liquet decessores Nostros probasse atque adhibuisse, qui, quo asperiora Ecclesiae et consortioni hominum inciderunt tempora, eo impensius, veluti receptui canentes, fideles omnes hortati sunt, ut, Episcopis praeeuntibus, sancta certarent certamina aeternaeque proximorum saluti pro viribus consulerent. Nec minus Nos, iam inde ab inito pontificatu, de Actionis Catholicae incrementis solliciti fuimus, utpote qui, Litteris Encyclicis « Ubi arcano » ipsam a pastorali ministerio et a vita christiana minime disiungi publice edixerimus, declaratis deinceps eius natura et proposito, quae si recte perpendantur, apparet Actionem Catholicam alio non spectare, nisi ut laici apostolatum hierarchicum quodammodo participent. Neque enim Actio Catholica in eo tantum consistit, ut homines suae quisque christianae perfectioni studeant, quod primarium est atque praecipuum, sed etiam in verissimo apostolatu catholicis cuiusvis ordinis communi, quorum sensus atque opera cum iis quibusdam quasi centris sanae doctrinae et multiplicis actuosique laboris, cohaereant, quibus rite legitimeque constitutis Episcoporum demum adest ac suffragatur auctoritas. Christifidelibus igitur, qui sic coiverint atque in unum coaluerint, ut ad nutum hierarchiae ecclesiasticae praesto sint, sacra ipsa hierarchia quemadmodum mandatum impertit, sic incitamenta et stimulos adiicit. Iamvero, haud aliter ac mandatum Ecclesiae divinitus commissum, ipsiusque hierarchicus apostolatus, Actio eiusmodi non externa prorsus sed spiritualis, non terrena sed caelestis, non politica sed « religiosa » dicenda est. Verumtamen eam ipsam iure meritoque « socialem » dixeris, cum id sibi propositum habeat, ut Christi Domini regnum proferat, quo quidem proferendo cum summum omnium bonum societati acquiritur, tum cetera quaeruntur bona, quae ab illo proficiscuntur, ut sunt quae ad statum Civitatis pertinent et politica vocantur, scilicet bona non privata ac singulorum propria, sed civibus omnibus communia : id autem omne Actio Catholica ita potest ac debet assequi, si, Dei Ecclesiaeque legibus

modeste parendo, ac civilium studiis partium sit prorsus aliena. Quo quidem spiritu si imbuti animatique sint catholici, qui apostolatus hierarchici participes sint, facere non poterunt, quin promoveant, tamquam finem proximum, christifidelium ex omnibus nationibus coniunctionem in iis quae ad mores religionemque pertinent itemque — quod praecipuum est — valeant ad fidei doctrinaeque christianae principia cum late disseminanda, tum valide tuenda, tum denique privatim publiceque promovenda. Itaque in Actione Catholica nostri universi omnes concordes erunt, nullo vel aetatis, vel sexus, vel ordinis, vel civilis cultus, nullo stirpium partiumque discrimine, modo tamen huiusmodi studia evangelicae doctrinae christianaeque legi ne repugnent, modo qui ea profitentur, hoc ipso eandem doctrinam ac legem ne abdicare videantur. Nam de Actione illa dicimus, quae totum hominem complectitur cuius rectam provehit religiosam civilemque institutionem, id est solidam pietatem, uberem sanae doctrinae cognitionem et plenam morum integritatem, quibus rebus qui careat, apostolatum hierarchicum non is fructuose exercere poterit. Facile, ceteroqui, intellectu est Actionem Catholicam, quod ad usum spectat, variam fore pro diversitate aetatis et sexus, pro varia temporum locorumque condicione, ita tamen ut qui de iuvenilibus coetibus sunt, ii ad futura rerum incepta se potissimum conforment ac comparent, firmatae vero aetatis hominibus latior pateat campus, utpote quorum sit si qua sibi liceat in societatem humanam beneficia conferre, quae cum divino Ecclesiae munere aliquo pacto cohaereant, ab nullis eorum impertiendis abstinere. Nec vero Actio Catholica quod habet sibi propositum, peculiari via ac ratione assequi contendit; quin imo opera et sodalicia cuiusvis generis, vel praecipue religiosa, ut quae iuventutis instituendae aut pietatis fovendae gratia instituta sunt, vel proprie civilia atque oeconomica, ad apostolatum socialem convertit ac dirigit. Atque Actio haec ob sapientem illam, quam habet, ex una concordique gubernatione sibi insitam, virium officiorumque ordinationem, qua varia totius compagis suae reguntur elementa — quae sunt coetus hominum ac mulierum itemque iuvenum ex utroque sexu — cum fruatur ipsamet utilitatibus, quas sodalicia religiosa dumtaxat et oeconomica sibi pepererint, tum ea adiuvabit fovebitque id efficiendo, ut non modo consensio ac benevolentia sed etiam adiutricis operae praesidium utrimque intercedat, eo quidem

cum Ecclesiae et humanae societatis emolumento, quod facile coniicitur. Hoc autem in comparando bono, quod est maxime religionis et morum, Actio Catholica non sane intercipiet suis aditum ad rem publicam, qua late eius tractatio patet; immo eos ad publica munia reddet aptiores, quippe quos ad vitae sanctimoniam christianorumque officiorum observantiam severe conformaverit. Quid, quod ad pariendos societati optimos omnium cives, religiosissimos reipublicae scitissimosque omnium magistratus nata videtur? Quis igitur affirmaverit eam vera rei publicae commoda neglegere, quae demum commoda extra christianae caritatis campum minime vagantur, cum ad caritatem pertineat publicam omne genus prosperitatem provehere? Eiusmodi quidem prosperitatem in qua proximus finis continetur societatis civilis, nonne Actio Catholica tum provehit, cum suos iubet legitimam auctoritatem vereri legibusque obtemperare, ea servare ac tueri, quibus populorum salus ac felicitas nititur : ut morum integritatem, ut convictus domestici incolumitatem, ut civilium ordinum inter se concordiam et consensionem, id scilicet omne, quod ad societatem hominum tranquillandam tuendamque confert? Et sane id facilius assequitur, quia cum, u diximus, partium studiis nequaquam implicetur, etsi eaedem et catholicis constant — qui profecto de controversiis liberae disceptationi relictis dissentire non prohibentur, — ultro consiliis praescriptisque obsequetur, quae sacrorum antistites daturi sunt, quamvis ea ipsa factionum disciplinae commodisque repugnent vel repugnare videantur. — Ex iis, quae adhuc memoravimus, liquido patet, dilecte fili Noster, Actionem Catholicam iure meritoque habendam esse quandam veluti viam ac rationem qua ad beneficia omne genus nationibus impertienda utitur Ecclesia : viam ac rationem, inquimus, quae videatur divino consilio ac beneficio inducta, ut ad evangelicam doctrinam ac legem illos Ecclesia alliciat ac trahat, qui, nullo cum sacerdotibus commercio usuque, facile in seditiosorum hominum fallacias pravasque artes concederent. Haec sunt cuivis Actioni Catholicae communia principia ac fundamenta, quamquam ex una eademque causa, pro vario populorum ingenio variaque nationum condicione, varii gignuntur effectus. Manifesto ex his apparet eam patrocinio dignam esse non modo Episcoporum et sacerdotum — qui probe norunt ipsam Nosmet in oculis Nostris ferre — sed etiam

gubernatorum ac magistratuum cuiuslibet Civitatis : quodsi communi eiusmodi patrocinio fulciatur, iam mirificam fructuum ubertatem in gentes catholicas proferet, et ubivis, religionem in animis excitando, non parum ad civilem prosperitatem conducet. Quod ut auspicato eveniat vehementer cupimus. Interea, dilecte fili Noster, grati admodum tibi sumus quod, luculentus mentis Nostrae interpres, Actionem Catholicam in dioecesi tua propagare contendis, neque minus quod Nobis opportunitatem dedisti eius ad commune bonum denuo patefaciendae.

Caelestium vero donorum auspicem paternaeque benevolentiae testem, tibi, dilecte fili Noster, et clero populoque tuo universo apostolicam benedictionem peramanter impertimus.

Datum Romae apud Sanctum Petrum, die XIII mensis Novembris anno MDCCCCXXVIII, Pontificatus Nostri septimo.

PIUS PP. XI

S. CONGRÉGATION DU CONCILE

Indemnité de résidence (Réponse du 16 juillet 1927. — *A. A. S.*, XX, 1928, p. 389-397). Un arrêté royal espagnol, du 30 juin 1926, attribue une indemnité de résidence, de 15 à 30 % du montant du traitement fixe, à tous les fonctionnaires des îles Canaries. Les ecclésiastiques qui reçoivent un traitement de l'État, ont part à cette faveur supplémentaire.

La question se pose : en droit canonique, l'*indemnité de résidence* ainsi allouée doit-elle être considérée comme faisant partie du traitement, et être soumise par conséquent aux règles qui régissent *la dotation du bénéfice ou de la charge* ecclésiastique (canonicat, paroisse, vicairie, chapellenie). Et en particulier : est-ce que du moins pour les chanoines et ceux qui sont astreints à la résidence chorale, le tiers de cette indemnité doit être attribué aux «*distributions*»?

La S. Congrégation, après deux séances plénières à cinq mois d'intervalle répond *négativement* à l'une et à l'autre question.

Les *Acta* reproduisent l'avis longuement motivé d'un consulteur. Nous le résumons ici le plus brièvement possible.

La dotation d'un bénéfice ou d'une charge se compose des revenus

que le titulaire perçoit *en raison de son office*, et non pas en raison de quelque service spécial ni d'un titre extrinsèque; c'est ainsi que le casuel ne fait pas partie de la dotation, bien que les actes à l'occasion desquels il est servi soient posés en vertu de l'office; n'en font pas partie, à plus forte raison, les avantages accordés à un titre différent, qui n'a pas de relation nécessaire avec l'office.

Les chanoines et les bénéficiers des chapitres distinguent nettement entre les avantages qui constituent leur *prébende* et les *distributions*; les curés, entre les revenus du bénéfice d'une part, et d'autre part leur casuel ou autres rémunérations occasionnelles. Le can. 1410 stipule, il est vrai, que la dotation du bénéfice *pourra* être constituée par des prestations, dons réguliers ou casuel : mais cela s'entend de cas exceptionnels, où il a été décidé positivement que ces prestations constitueraient le revenu du bénéfice; en principe, l'ancienne distinction de la prébende curiale et du casuel, etc., reste en vigueur.

Lorsque le Droit (can. 395) stipule que le tiers des avantages échéant aux dignités, canonicats, etc., devra être mis à part et réservé aux distributions, cela s'entend de ces avantages seulement qui constituent la dotation du bénéfice. Si un chanoine, par exemple, était en même temps curé, — ou, comme cela se fait en Espagne, professeur de séminaire, — personne ne songerait à réserver aux distributions le tiers de son casuel ou de son traitement de professeur.

Des avantages déterminés font-ils partie, oui ou non, de la dotation d'un bénéfice? Pour en décider, il faudra voir *à quel titre* ces avantages échoient au bénéficier. Il ne suffit pas que ce soient des revenus ecclésiastiques, — le casuel, ou le traitement du professeur de séminaire sont également des revenus ecclésiastiques, — il faut examiner le *titre spécifique* ou *immédiat*.

On ne résoudrait donc pas la question posée en observant que la nouvelle indemnité est, elle aussi, une compensation pour les biens d'Église confisqués jadis; ou que l'État est obligé par le Concordat à doter convenablement les titulaires de bénéfices ecclésiastiques; ou que tous les émoluments servis par l'État ont nature de revenus ecclésiastiques : on n'énoncerait ainsi que le *titre générique*, médiat. L'État espagnol en effet sert à l'Église d'autres revenus encore que ceux de la dotation des bénéfices : subsides au culte, aux séminaires, à des religieux, etc. Le Concordat espagnol distingue lui-même, et

nettement, les revenus alloués en dotation de bénéfice, et ceux qui sont servis à quelqu'autre titre.

Dans le cas proposé, le supplément de traitement n'a pas été accordé à titre de dotation, mais comme *indemnité pour la résidence aux îles Canaries*. Sans doute, c'est là un revenu ecclésiastique, mais qui dit revenu ecclésiastique ne dit pas dotation de bénéfice. Les prêtres des îles Canaries touchent un supplément, non pas en raison de leur office, mais en raison des circonstances extrinsèques : leur indemnité varie suivant qu'ils sont originaires ou non des Canaries, suivant qu'ils y sont venus de leur gré ou y ont été envoyés par leurs supérieurs.

En 1920, l'Etat espagnol accorda effectivement une augmentation de *dotation* aux ecclésiastiques : le texte de la concession était explicite dans ce sens ; tous les bénéficiers avaient part à cet avantage en raison de leur office. De même, le récent décret par lequel l'État italien concède aux bénéficiers un supplément de traitement dit en propres termes qu'on entend par là augmenter le revenu du bénéfice : aussi la Congrégation du Concile a-t-elle estimé que ce revenu supplémentaire rentrait dans la dotation. Rien de pareil dans le cas des îles Canaries.

Sans doute, le montant d'une dotation peut varier en raison de circonstances de lieu : c'est ainsi que le Concordat espagnol prévoit une indemnité plus élevée pour les ecclésiastiques exerçant leurs fonctions dans les chefs-lieux de provinces. Il ne s'en suit pas que toute indemnité dont le montant varie à raison de la résidence, constitue une dotation.

Le fait que l'indemnité de résidence est proportionnelle à la dotation (30 à 15 % de celle-ci) ne prouve pas davantage. Il peut être logique de proportionner une indemnité au traitement fixe : il ne s'en suit nullement qu'elle fasse partie de celui-ci.

La S. Congrégation s'est finalement rangée à la conclusion du consulteur : l'indemnité en question ne doit pas être considérée comme faisant partie de la dotation des bénéfices.

J. Janssens, s. i.

Bibliographie

ÉCRITURE SAINTE

Nouveau Testament

A. Tricot. **Saint Paul, Apôtre des Gentils.** Bibliothèque catholique des Sciences Religieuses. Paris, Bloud et Gay, 1928, (12×19 cm.), 208 p. Prix : 10 frs.

En composant ce petit livre, l'auteur s'est proposé de « retracer le tableau de l'activité extérieure de celui qui fut par excellence le missionnaire du Christ dans le monde gréco-romain et de mettre en relief les lignes maîtresses et les caractéristiques les plus marquantes de cette œuvre d'apostolat. » Il a très heureusement réalisé son dessein. En un style limpide, direct, qui évite toute digression inutile, il a fait revivre le grand apôtre au milieu du monde juif et du monde gréco-romain. M. Tricot n'oublie pas qu'il vient après beaucoup d'autres historiens, dont quelques-uns sont éminents, mais son livre, fondé sur une étude personnelle des textes du Nouveau Testament, garde sa valeur propre. Ce sera pour ses lecteurs un vrai plaisir de suivre en sa compagnie le grand apôtre dans les multiples pérégrinations de sa vie de missionnaire, comme aussi de s'arrêter à contempler le portrait de saint Paul que l'auteur a esquissé à la fin de son ouvrage. Un autre collaborateur de la même collection doit traiter de la théologie paulinienne. Ce tableau de la vie de l'Apôtre des Gentils et de son génie sera une excellente introduction à l'intelligence de sa pensée. Joseph Huby, s. i.

J. Lebreton. **La vie chrétienne au premier siècle de l'Église.** Collection : La vie chrétienne. 7e éd. Paris, Grasset, 1927, (12×19 cm.), 286 p.

Le titre du livre pourrait induire en erreur le lecteur pressé. L'auteur n'a nullement l'intention de nous présenter un tableau de la vie de la communauté primitive, mais de résumer et des ynthétiser la doctrine prêchée par Notre-Seigneur, saint Paul et saint Jean. Écrites par un savant dont les travaux sont bien connus, ces pages ont une valeur scientifique incontestable ; elles ne sont pas moins bienfaisantes pour la piété. Les âmes goûteront surtout le chapitre viii : la foi et la vie d'après l'Évangile de saint Jean. E. Hocedez, s. i.

O. Bardenhewer. **Der Brief des heiligen Jakobus übersetzt und erklärt.** Freiburg-i-B., Herder, 1928, (15×24 cm.), viii-160 p. Prix : 4 Mk 40.

Excellent commentaire, où la loyauté critique s'allie au respect de la tradition exégétique. Signalons en particulier le passage célèbre v, 13-18, que le Concile de

Trente proclame le fondement scripturaire de la doctrine catholique de l'Extrême-Onction.

On sait qu'il n'est pas facile de découvrir un plan net dans l'Épître de saint Jacques. B. estime qu'il n'y a pas lieu d'en chercher un : l'épître est un écrit de circonstance, où les avis sont suggérés, sans lien rigoureusement logique, par les besoins spirituels des lecteurs eux-mêmes. Sous ce rapport on pourrait lui comparer la *1ª ad Corinthios* de saint Paul.

Les questions de date et d'auteur sont rapidement traitées dans une courte introduction. Pour ce qui concerne la doctrine de la justification, B. fait bien ressortir — contre les ineptes accusations de Luther — l'harmonie parfaite entre saint Jacques et saint Paul. C. H.

H. J. Vogels. **Uebungsbuch zur Einführung in die Textgeschichte des Neuen Testamentes.** Bonn, Hanstein, 1928, (16×24 cm.), 32 p. Prix : 1,20 Mk.

M. l'abbé Vogels, professeur à l'Université de Bonn, bien connu par ses solides travaux sur le texte grec biblique, offre ici aux étudiants un excellent instrument de travail. Il a réussi à condenser en ces 32 pages de grand format ce qui est nécessaire ou utile pour initier à la critique textuelle du Nouveau Testament : textes des principaux manuscrits grecs, des versions latines (assez abondamment), gothique et syriaques, enfin citations bibliques d'écrivains ecclésiastiques (Clément d'Alexandrie, Irénée). L'usage efficace de ce « livre d'exercices » suppose, chez celui qui l'emploie, la connaissance du « *Handbuch der neutestamentlichen Textkritik* (1923) » du même auteur, dont nous avons dit les mérites dans la *N. R. Th.*, 1925, p. 122. J. Levie, s. i.

P. Fiebig. **Die Umwelt des Neuen Testamentes.** Göttingen, Vandenhoeck, 1926, (15×25 cm.), viii-88 p. Prix : 3 Mk.

Voici un essai intéressant et qui sera utile aux exégètes, malgré ce qu'il a encore d'imparfait. M. Fiebig a voulu rassembler, à propos de saint Paul, de saint Jean, de Jésus lui-même, les textes *religieux*, juifs ou païens, susceptibles d'éclairer, par similitude ou par contraste, les passages bibliques ; il y a ajouté les textes *historiques* (tirés surtout de Josèphe) utiles à l'interprétation du Nouveau Testament. Exemples : à propos de saint Paul, *textes rabbiniques* : d'abord des détails historiques sur Gamaliel, son maître ; ensuite une énumération de procédés de style, classiques dans le Talmud, mis en regard des procédés de Paul ; enfin quelques parallèles se rapportant aux idées de Paul sur la foi, la justification (en tout 2 pages) ; *textes des Papyri et Ostraka* devant illustrer le genre du style épistolaire (1 page) ; enfin *textes mystiques* tirés des écrits religieux des divers cultes et devant fournir un parallèle à la mystique de saint Paul (15 pages). Cette simple énumération suffit à montrer le caractère de cette collection de textes auxiliaires : rien là de complet, les lacunes sont nombreuses, la proportion des pages assignées est parfois assez déconcertante : 5 pages sur la

mystique égyptienne, 7 sur le gnosticisme phrygien, 2 seulement sur le rabbinisme ! Ce qu'il faut demander à ce premier essai, c'est d'être « suggestif », d'ouvrir des perspectives, d'attirer l'attention sur certains points de vue; s'il risque fort d'égarer les lecteurs non-spécialistes, incapables de critiquer p. ex. les textes mandéens énumérés p. 25 à 33, il rendra service aux exégètes jusqu'à ce que paraisse une collection encore plus complète et plus systématique, que ce premier essai aura rendue possible. J. Levie, s. i.

Saint Thomas d'Aquin. **Évangile selon saint Jean, commenté par saint Thomas d'Aquin. I. La divinité du Verbe incarné** (Chapitre I). Traduction du R. P. G. Vanhamme, o. p. Éditions de la Vie spirituelle. Paris-Tournai, Desclée, 1928, (10×16 cm.), 264 p. Prix : 5 frs.

Le P. G. Vanhamme, o. p., a commencé la publication, en français, du Commentaire de saint Thomas sur l'Évangile de saint Jean. Le premier volume de cette publication comprend le commentaire du premier chapitre de l'évangile. Pour n'être pas littérale, la traduction n'en est pas moins fidèle.

Un avant-propos du P. P. Synave, o. p., apprend à qui l'ignorerait que l'« *Expositio super Ioannem* » n'est pas, à l'exception peut-être du Commentaire des cinq premiers chapitres, de la main même de saint Thomas. C'est une « reportation », faite par le frère Raynald de Piperno, d'un cours professé par saint Thomas, à Paris, entre les années 1269 et 1272. On est très fondé à croire, cependant, que le maître revisa les notes du disciple.

Il n'est pas besoin de signaler l'intérêt, sinon pour l'exégète, du moins pour le théologien dogmatique, de ce Commentaire qui date de l'époque où le Docteur Angélique avait atteint la pleine maturité de son génie. Déjà le prologue, avec ses preuves de l'existence de Dieu par la finalité, le mouvement et aussi par l'illimitation de la vérité, est extrêmement suggestif. Éd. Dhanis, s. i.

HISTOIRE DE L'ÉGLISE

Ch. Pieper. **Orbis christianus saec.** I-V Carte murale de 2,50×1,50. — **Kurze Erklärung des Orbis christianus saec.** I-V. Dusseldorf, L. Schwann. M. 18.

Cette carte a pour but de faire connaître la diffusion du christianisme, du premier au cinquième siècle, telle qu'elle nous est indiquée par les sources. Les noms des territoires, des provinces, des régions d'une part, et, d'autre part, des villes, des *oppida*, des *cités* et des *vici* sont soulignés de traits de diverses couleurs d'après le siècle d'apparition de la religion du Christ. Trois cartons supplémentaires sont réservés au centre de l'Italie, aux régions voisines de la partie méridionale du *Sinus Arabicus* et aux Indes. M. Harnack avait déjà relevé, dans ses deux célèbres volumes intitulés : *Mission und Ausbreitung des*

Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, les endroits dont l'évangélisation est attestée pour les trois premiers siècles. M. Pieper qui prépare un ouvrage du même genre mais s'étendant à deux siècles de plus, a voulu lui aussi recourir aux témoignages littéraires et monumentaux. Il était le premier, comme il s'en glorifie à juste titre, à entreprendre une semblable carte murale. Et l'on ne peut qu'en louer davantage le souci d'exactitude qui s'y révèle constamment et l'exécution matérielle de ce travail.

Nous nous permettons cependant de poser deux questions à l'auteur. Et d'abord, n'eût-il pas été possible de nous présenter, du moins dans des cartons, l'état de diffusion du christianisme à tel moment donné, par exemple à la fin du premier siècle et au début du quatrième? C'est ce qu'a fait M. Harnack dans les cartes qui terminent son second volume. En effet, comme M. Pieper nous le fait remarquer, sa carte ne nous présente pas même la situation du christianisme au début du cinquième siècle, puisque des localités mentionnées au premier, deuxième, etc. siècles peuvent ne plus exister ou avoir cessé d'être chrétiennes au cinquième. Cette grande carte, parfois surchargée de noms (voir par exemple l'Afrique et l'Asie mineure) et de traits colorés est incontestablement moins parlante que la seconde carte de M. Harnack qui teinte d'un rouge plus ou moins foncé les diverses régions, suivant que le christianisme y est plus ou moins répandu vers 325. Pour une carte destinée à des classes, le souci d'exactitude ne suffisait pas; il eût fallu de plus se placer au point de vue pédagogique. Ensuite, bien que le *Beiheft* énumère par siècles toutes les localités marquées sur la carte, avec renvoi sommaire à la source d'information, on voudrait trouver dans ce livret la liste alphabétique des noms géographiques, et, sur la carte même un système de coordonnées permettant de les découvrir vite. Sans ce complément, le beau travail de M. Pieper ne rendra pas la moitié des services qu'on peut légitimement en attendre. É. DE MOREAU, S. I.

J. ZEILLER. **L'empire romain et l'Église.** Histoire du monde, sous la direction de E. Cavaignac. Paris, E. de Boccard, 1928, (22 × 14 cm.), 360 p. Prix : 30 fr.

Nous voudrions attirer l'attention toute spéciale des historiens de l'Église sur cet ouvrage qui, perdu dans une collection d'*Histoire du Monde*, risque fort de leur échapper. Ce serait grand dommage. Car, en dehors des volumes de Duchesne, nous ne connaissons pas, en français, pour les cinq premiers siècles de la vie de l'Église, d'exposé plus rigoureusement exact et plus intéressant.

A Mgr Duchesne, qui vient d'être cité, M. Zeiller doit beaucoup. Il le résume très fréquemment; il en transcrit des passages assez longs ou simplement des expressions. Mais il ne cherche nullement à dissimuler ses emprunts. Comme l'indique son titre, il retrace d'abord l'histoire des relations entre l'Église et l'empire romain, donc plus l'histoire externe que l'histoire interne de l'Église. Cependant, près des trois quarts du volume passent en revue le christianisme hors de l'empire (Perse, Arménie, etc.) et puis dans les provinces chrétiennes. Ainsi,

racontant l'histoire des églises de Palestine et de Syrie ; d'Égypte ; d'Asie Mineure ; de la péninsule hellénique et de Constantinople ; des provinces danubiennes ; de Gaule et de Bretagne, d'Espagne et d'Afrique ; enfin de Rome et de l'Italie, M. Zeiller peut présenter à ses lecteurs les évêques, les martyrs, les écrivains ecclésiastiques, les hérétiques ayant appartenu à ces divers groupements chrétiens. Le système, qui est nouveau, a naturellement l'avantage de faire mieux connaître la vie des communautés ecclésiastiques ; il a l'inconvénient de donner un aperçu moins synthétique du développement doctrinal, disciplinaire, sacramentaire, liturgique, artistique de l'Église des cinq premiers siècles. Ainsi, même dans cette seconde partie, de loin la plus longue, l'histoire interne est fort peu représentée.

Nous ne signalerons pas ici quelques oublis, des bibliographies parfois un peu courtes, des phrases souvent trop chargées et entortillées. Le livre est trop bon pour s'arrêter à ces vétilles. É. DE MOREAU, S. I.

T. GOTTLOB. **Der abendländische Chorepiskopat.** Kanonistische Studien und Texte. 1. Bonn, Schroeder, 1928, (16×24 cm.), XVI-150 p. Prix : 5 Mk.

L'institution des chorévêques — évêques de la campagne par opposition aux évêques de la ville — est connue pour l'Orient (IVe siècle), grâce au travail de M. Gillmann (1903). Il n'en était pas de même de celle des chorévêques, que l'on rencontre en Occident à partir du Ve siècle, et surtout, du VIIe au IXe. M. Gottlob a dressé la liste de ces personnages ecclésiastiques dont les sources nous ont conservé le nom ; il a établi définitivement leur caractère épiscopal souvent contesté ; il nous les a représentés tantôt comme des auxiliaires des évêques dans le diocèse tout entier ou dans les parties encore plus ou moins païennes de celui-ci, tantôt comme des remplaçants de laïques ou de prêtres pourvus d'un épiscopat, mais n'ayant pas reçu le sacre, soit encore d'évêques malades, absents ; tantôt enfin comme des évêques *ad interim*, pendant la vacance du siège. L'opposition aux chorévêques se dessine sous Louis le Pieux ; elle provoque le canon 44 du synode de Meaux (845) qui fait d'eux de simples prêtres. Elle triomphera grâce aux célèbres faux du IXe siècle : *Collectio Augustodunensis* (surtout la décrétale du pseudo-Damase *De vana superstitione corepiscoporum vitanda,* collection de Benoît *Levita,* Fausses décrétales, canons d'Isaac de Langres. On ne rencontrera plus dès lors que des chorévêques isolés, en Irlande jusqu'au XIIIe siècle.

Le travail de M. Gottlob nous paraît très consciencieux et, sauf des points de détail qui seront peut-être discutés, définitif. É. DE MOREAU, S. I.

S. BENEDICTI. **Regula Monasteriorum,** éditée par B. Linderbauer. Florilegium Patristicum tam veteris quam medii aevi auctores complectens. Fasc. XVII. Bonn, Peter Hanstein, 1928, (15×23 cm.), 86 p. Prix : 3 Mk 50.

Le R. P. Linderbauer a publié en 1922 une édition critique de la règle de Saint-Benoît, suivie d'un commentaire. A la demande des éditeurs du *Florilegium Patristicum,* il nous donne aujourd'hui le texte de la règle sans le commentaire. On sait que, parmi les très nombreux manuscrits qui nous restent de la célèbre *Regula Monasteriorum*, le meilleur porte le nom de *Codex* de Saint-Gall 914. Celui-ci est une transcription effectuée avec grand soin, en 820, du *Codex Aquisgranensis* (Aix-la-Chapelle), lequel, à son tour, avait été copié en 787 à l'usage de Charlemagne, par un moine du Mont-Cassin, sur l'exemplaire que les religieux de ce monastère considéraient comme l'autographe même de saint Benoît. C'est donc le *Codex* de Saint-Gall que le R. P. Linderbauer a mis à la base de son édition. Cependant afin de ne pas dérouter trop le lecteur, il a corrigé plusieurs fautes qui remontent sans doute à saint Benoît lui-même. Ainsi conformément à l'usage du temps, le manuscrit de Saint-Gall porte souvent *v* au lieu de *b* entre deux voyelles (par ex. *devilis* au lieu de *debilis*). Mais l'éditeur indique toujours quand il ne la suit pas, la leçon du *Codex* de Saint-Gall, dans l'appareil critique. Il y fait aussi figurer un grand nombre de variantes empruntées à d'autres *codices* de la règle.

Avant cette série de notes d'ordre philologique, une autre court au bas des pages. Elle indique chapitre par chapitre les sources utilisées par le patriarche des moines d'Occident. Ici le R. P. Linderbauer a utilisé surtout les travaux du R. P. C. Butler.

Les *Prolegomena* racontent rapidement l'histoire du texte de la règle de saint Benoît, énumèrent et caractérisent les principaux manuscrits conservés aujourd'hui et nous font connaître les particularités de l'orthographe et de la grammaire du VI^e^ siècle. Deux tables complètent cette introduction : elles réunissent les mots rares, comme *sarabaïte*, employés dans un sens spécial, comme *horae* (office divin), et les constructions fautives propres à la langue du VI^e^ siècle.

É. DE MOREAU, S. I.

J. ZELLINGER. **Bad und Bäder in der altchristlichen Kirche.** München, M. Hüber, 1928, (12 × 19 cm.), VI-136 p. Prix : 4 Mk 50.

Le présent opuscule développe et complète les renseignements accumulés par H. Dumaine dans l'article *Bains* du Dict. d'arch. chr. et de lit. Il est intéressant de voir l'influence exercée par l'ascèse un peu outrancière des moines orientaux sur la vie religieuse occidentale. Saint Jérôme fut évidemment, en cette matière comme en d'autres, le prédicateur de la morale sévère. Bien que son intention soit louable, on est heureux de rencontrer chez saint Augustin, puis chez saint Benoît et d'autres maîtres de la vie spirituelle un sens plus juste des nécessités ou même des convenances dans le soin du corps. Les pratiques justifiées ou injustifiées de l'ascèse orientale ne doivent pas faire oublier la sage modération gardée pendant les premiers siècles de l'Église par ses apologistes et ses docteurs.

J. CREUSEN, S. I.

G. Ghedini. **Le clausole rithmiche nella Historia persecutionis Africanae Provinciae di Victor de Vita.** Publicazioni dell' Università catholica del Sacro Cuore. Serie quarta : Scienze filologiche, vol. VI. Milano, Societa « Vita e Pensiero », 1927, (17×25 cm.), 80 p. Prix : 6 lires.

Victor, évêque de Vita en Byzacène, est l'historien des persécutions soulevées contre l'Église par les rois vandales Genseric et Huneric. En 1898 M. F. Ferrère avait consacré à l'examen de cette relation une thèse de doctorat et en 1901 il publiait dans la *Revue de Philologie* une étude sur *La langue et le style de Victor de Vita*. Bien que la prose de l'évêque fût toute rythmée, l'érudit commentateur avait négligé d'étudier le rythme de l'*Historia persecutionis*. M. G. Ghedini a eu l'heureuse idée de combler cette lacune. Les travaux bien connus de M. L. Laurand servent de base à son étude : il ne pouvait aller à meilleure école. On sait que le cursus cicéronien et celui des auteurs postérieurs diffèrent par la prédominance que prend l'accent sur la quantité. L'*Historia* de Victor de Vita en fournit une preuve nouvelle. Parmi les onze formes de ses clausules rythmiques, c'est le *cursus velox* et le *cursus planus* qui ont ses préférences : le premier domine dans les clausules finales, le second dans les clausules intermédiaires.

Ces conclusions et d'autres non moins intéressantes sont, de la part de M. Ghedini, le fruit de recherches patientes et laborieuses. Dans le *Musée belge* de 1920 (p. 188 et suiv.), M. Laurand donnait une ample bibliographie de la question des clausules métriques. La présente étude s'y ajoutera et y figurera avec honneur : son auteur a bien mérité de l'histoire du cursus.

J. Van Ooteghem, s. i.

J. Wirges, m. s. f. **Die Anfänge der Augustiner-Chorherren und die Gründung des Augustiner-Chorherrenstiftes Ravengiersburg (Hunsrück) Diözese Trier.** Betzdorf, Missionshaus « Heilige Familie », 1928, (16×24 cm.), XX-164 p.

Le P. W. voulait écrire l'histoire du monastère augustinien de Ravensgiersburg ; l'état des sources ne le permettant pas, voici le compromis auquel il s'arrête ; une première partie expose la fondation du monastère, en 1074 ; la seconde — la plus considérable — étudie la constitution interne et l'évolution jusqu'au XI^e siècle des Chanoines de Saint-Augustin ; enfin quelques pages de synthèse nous ramènent à Ravensgierburg. Quelles qu'en soient les raisons pratiques, ce dédoublement d'objet nous paraît nuire à la valeur du travail, par ailleurs probe et consciencieux. Souhaitons que le P. W. nous donne un jour les *deux* travaux définitifs dont sa dissertation nous fait bien augurer. Un détail pour terminer : la documentation de l'auteur est réellement étendue, mais pourquoi citer dans sa bibliographie : *Migne Cursus Patrologiae completus latinus?*

Edm. Lamalle, s. i.

R. Philips. **Le catholicisme libéral.** Éditions de la Cité chrétienne, 1928, (15×20 cm.), 56 p. Prix : 3,50 fr.

En deux chapitres, l'auteur de cette brochure retrace l'histoire du catholicisme libéral au XIXe siècle, puis il en étudie les théories surtout d'après les *Cas de conscience* de Mgr Parisis (1848) et les discours de Malines de Montalembert (1863). L'exposé est clair et fait d'une manière très objective. Il met particulièrement en relief cette idée que le catholicisme libéral consiste beaucoup plus dans des dispositions que dans des théories, qu'il est une mystique de la liberté.

La partie historique est faite surtout d'après le livre de M. G. Weill, *Histoire du catholicisme libéral en France* (1828-1908). Mais quoique ce dernier auteur énumère parmi les trois caractères du catholicisme libéral, la sympathie pour la libre recherche intellectuelle, nous pensons qu'il ne faut pas rattacher, comme le fait M. Philips, l'histoire du modernisme à celle du catholicisme libéral. Ensuite, il nous paraît regrettable qu'écrit en Belgique ce travail ne dise absolument rien de la très intéressante histoire du catholicisme libéral en Belgique. Ignore-t-il l'influence qu'y exerça Lamennais ; la violence des querelles entre « ultramontains » et catholiques libéraux, surtout de 1864 à 1880; les travaux remarquables des archevêques Sterckx et Dechamps, du jésuite V. de Buck, etc, sur l'attitude des catholiques vis-à-vis des constitutions modernes et en particulier de la Constitution belge? Notre ouvrage sur *Adolphe Dechamps* raconte certains épisodes de ces polémiques; nous les retracerons d'une façon plus complète dans le second volume de l'*Histoire de la Belgique contemporaine* qui paraîtra bientôt à la librairie Dewit. É. de Moreau, s. i.

DROIT CANONIQUE

M. Prümmer, o. pr. **Manuale Iuris Canonici in usum scholarum.** 4e et 5e éd. Friburgi Brisgoviae, Herder, 1927, (15×25 cm.), xliv-720 p. Prix : 12,50 Mk.

Voici une nouvelle édition du *Manuel* du R. P. Prümmer. Plutôt que de s'astreindre strictement à l'ordre du Code, l'auteur, on le sait, a préféré s'en tenir, du moins pour la première partie de son ouvrage, à une méthode plus souple. Dans l'exposé des notions théoriques préliminaires, et dans les traités *De fontibus exsistendi* et *cognoscendi*, il a trouvé moyen d'insérer très à propos le contenu du Livre I du Code. A partir du *De personis,* il reprend l'ordre légal, par manière toutefois d'exposé systématique de la doctrine, plutôt qu'en commentant le texte. Tout en restant extrêmement concis, le P. Pr. est vraiment complet, sinon toujours suffisamment explicite. Dans les limites d'un très bref compte-rendu, nous ne pouvons signaler en détail les points où la trop grande concision risquerait, à notre humble avis, de dérouter quelque peu le lecteur

moins averti. Qu'il nous suffise de rappeler que le P. Pr. a bien entendu composer un *Manuel*, dont l'usage ne dispensera ni d'entendre les explications orales du professeur, ni de consulter à l'occasion les commentaires plus approfondis. John JANSSENS, S. I.

P. MATTHAEUS CONTE A CORONATA, O. M. C. **Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum.** Volumen I. Turin, Marietti, 1928, (15×22 cm.), VIII-954 p. Prix : 50 lires.

Ces *Institutiones iuris canonici* sont un bon commentaire du Code. La discipline actuelle est expliquée avec ordre et méthode ; les questions controversées sont exposées clairement et l'auteur prend position d'une manière très personnelle. Enfin l'information est variée : les auteurs allemands sont utilisés comme les italiens, les espagnols, les belges, etc. Pour expliquer le traité fondamental *de legibus*, le R. P. Conte a Coronata recourt souvent aussi aux jurisconsultes anciens ou modernes.

Mais il n'a pas réussi à écrire un livre qui soit à la fois le manuel concis dont devraient se servir les élèves et l'ouvrage de consultation auquel on doit recourir après l'achèvement des études. Nous n'en ferons pas un grief à l'auteur : ce serait exiger de lui, avec le public, une chose impossible. Dès lors, il avait d'autres motifs que ceux indiqués dans sa préface, d'écrire cet excellent ouvrage. Peut-être certaines questions sont-elles trop brièvement exposées, par exemple la notion d'ordre public (p. 16, n. 8), la fiction de droit (n. 20), etc. On regrette que certains bons articles de Revues paraissent n'avoir pas été utilisés, par exemple sur les lois pénales, le privilège, etc. L'impression est un peu touffue et trop souvent le signe *l. c.* oblige le lecteur à chercher le titre de l'ouvrage cité. Attribuer au R. P. Vermeersch toutes les opinions de l'*Epitome i. c.* est fort honorable pour elles, mais aussi fort inexact. J. CREUSEN, S. I.

R. KÖSTLER. **Wörterbuch zum Codex Iuris Canonici. Erste Lieferung.** München, Kösel und Pustet, 1928, (16×24 cm.), 112 p. Prix : 5 Mk.

Le Dictionnaire de R. Köstler poursuit un double but : contribuer à l'étude du latin ecclésiastique et faciliter l'intelligence du Code en donnant une traduction exacte de tous les termes qui s'y rencontrent. Par l'abondance des textes allégués et l'attention apportée aux nuances que révèle le contexte il pourra rendre ce double service. Bien qu'il ne faille pas demander à un auteur ce qu'il n'a point promis, on peut regretter de voir consacrer à la traduction justifiée d'un grand nombre de mots, dépourvus de toute particularité juridique ou philologique, des recherches qui, poussées dans un autre sens, eussent été plus profitables. C'eût été le cas, par exemple, si le Dictionnaire avait fait un relevé *complet* des canons où se rencontre chaque terme *juridique* et attiré l'attention sur les emplois inexacts de certaines locutions. Le lien de la Bulle de promulgation, de l'introduction et même de certains appendices avec le Code est trop lâche au point de vue

linguistique pour insérer au Dictionnaire leur terminologie. A ce compte-là, une étude comparée du sens des mots dans le Code et dans ses sources serait beaucoup plus utile, mais deviendrait un travail gigantesque. Le purisme du traducteur et la minutie du correcteur sont parfois excessifs : *doctrina ascetica* se traduirait assez bien par *Die Aszetick* ou *Die aszetische Lehre* mais n'est pas rendu par : *Belehrung... in der Abtötung der Fleischeslust.* Il y a autre chose dans l'enseignement de l'ascèse. Citer *tribunalibns* comme *Textfehler* pour *tribunalibus* dépasse un peu la mesure! Faut-il vraiment enseigner aux lecteurs du Codex que *Docum.* signifie Documentum, etc. = et cetera, Febr. = Februarius, cf. = confer, etc., etc., avec référence à l'appui? En résumé bon ouvrage, qui pourrait facilement devenir excellent. J. Creusen, s. i.

P. Huelster, o. cist. **Codicis iuris canonici interpretatio authentica 1917-1927.** Paderborn, Schöningh, 1928, (13×19 cm.), 48 p. Prix : 1,60 Mk.

Se douterait-on que jusqu'en décembre 1927, la Commission pontificale d'interprétation a donné 118 réponses à divers doutes sur le Code? La brochure du P. Huelster fournit à tous ceux qui étudient la nouvelle législation un précieux instrument de travail. Ils y trouvent, par ordre de date, toutes les interprétations authentiques. Une table qui suit l'ordre des canons, permet de retrouver facilement les réponses données sur tel d'entre eux. J. Creusen, s. i.

A. Cance. **Le Code de droit canonique. Commentaire succinct et pratique.** Tome II. Paris, Gabalda, 1928, (12×19 cm.), vi-570 p. Prix : 25 frs.

L'éloge du manuel de M. Cance n'est plus à faire. Les qualités d'exactitude, de clarté, d'information concise et sûre qu'on a louées dans le t. i, se retrouvent dans ce t. ii. Celui-ci contient les traités des religieux, des laïques, des Sacrements (au complet, contrairement à la pratique de plusieurs manuels, qui en laissent une partie à la morale), suivant toujours l'ordre du Code. On est particulièrement frappé de trouver, sous une forme aussi brève, une doctrine aussi complète ; les controverses mêmes sont nettement résumées, appréciées. L'information bibliographique est très judicieuse. Comme dans le t. i, l'auteur se borne toutefois aux publications latines et françaises ; on se convainc, en parcourant son manuel, que c'était largement suffisant pour le but de l'ouvrage. John Janssens, s. i.

E. Magnin. **L'Église enseignée. La discipline du clergé et des fidèles.** Bibliothèque catholique des Sciences religieuses. Paris, Bloud et Gay, 1928, (12×19 cm.), 192 p. Prix : 10 frs.

Pour des raisons pratiques, très justifiées, M. Magnin a exclu de son livre sur « les personnes » le pape et les évêques d'une part, les religieux d'autre part. Mais le titre : l'Église enseignée devient dès lors inadéquat. Une bonne introduction historique précède l'exposé, forcément un peu sommaire, des

différents chapitres du Code relatifs au clergé inférieur et aux laïcs. L'auteur excelle à présenter, dans une langue très vivante et très juridique, des synthèses où les notions, les principes et les dispositions particulières les plus importantes sont clairement proposées et brièvement expliquées. Sa large érudition et l'expérience de son enseignement lui ont permis d'être à la fois concis et exact. On recommandera ce livre à tous les fidèles instruits, laïcs ou religieux, qui veulent s'initier à la législation ecclésiastique sur l'Église enseignée. J. Creusen, s. i.

H. Lanier. **Guide pratique de la Procédure Matrimoniale en Droit canonique.** Paris, P. Téqui, 1927, (14×23 cm.), xii-81 p.

Membre d'une des officialités les plus justement célèbres du monde catholique, M. le Chan. Lanier était bien qualifié pour nous donner un « Guide *pratique* de la procédure matrimoniale ». En trois chapitres, l'auteur explique, après un paragraphe sur les cas où suffit la simple enquête administrative, la procédure sommaire prévue au can 1990; la procédure normale en affaires de nullité; celle, si délicate, en affaires de dispense *super rato*. Un appendice groupe les documents d'usage courant : schémas pour l'élaboration des positions; formules des actes de procédures les plus usuels. — Ce petit recueil pourra faire gagner bien du temps, épargner plus d'un mécompte, dans les officialités surtout où l'on ne dispose guère des loisirs requis pour l'étude approfondie de la procédure. Les étudiants en Droit canonique et même leurs professeurs seront heureux de trouver groupées et clarifiées ces règles, au premier abord si touffues. John Janssens, s. i.

G. Payen, s. i. **De Matrimonio in missionibus ac potissimum in Sinis.** Volumen III : **Summa Tractatus et casuum.** Zi-ka-wei, Typogr. T'ou-sè-wè, 1928, (16×23 cm.), xxxv-878 p. Prix : 30 frs.

Ce livre contient le résumé de la doctrine que le P. Payen compte développer dans deux volumes destinés à paraître sans tarder. Sa disposition, l'abondance des matières, le nombre de « casus » résolus en feront un vrai manuel du missionnaire, surtout en Chine. L'auteur a sur la plupart des canonistes qui traitent la même matière l'avantage d'avoir enseigné pendant un quart de siècle en pays de mission. Il s'est lui-même formé pour ainsi dire à l'école des nombreux missionnaires qui lui ont soumis leurs doutes et difficultés. C'est dire la valeur pratique de ce traité. Le P. Payen examine d'ailleurs aussi la valeur des théories ou opinions opposées sur les différents canons. On s'étonne dès lors de ne pas voir distinguer le privilège Paulin du privilège de la foi dont il n'est qu'une espèce : cela rendrait plus clair l'exposé des canons 1125 et 1127. Terminons en attirant l'attention sur le prix extrêmement modique de ce volume si dense. J. Creusen, s. i.

P. Burkhard Mathis, o. m. **Die Privilegien des Franziskanerordens bis zum Konzil von Vienne (1311).** Paderborn, Schöningh, 1928, (16×24 cm.), xvi-179 p. Prix : 6 Mk.

A côté des innombrables travaux consacrés à la pensée religieuse de saint François d'Assise et à l'évolution interne de son Ordre, il y a place pour une histoire juridique de la famille franciscaine. Le R. P. Mathis en fournit un chapitre intéressant par lui-même et clairement présenté. En comparant les concessions de privilèges faites aux Frères-Mineurs à ceux que possédaient au début du XIIIe siècle les moines et les chanoines réguliers, l'auteur a bien justifié l'extension de certains privilèges exigés par la forme même des ministères auxquels se consacraient les nouveaux religieux. Les controverses entre Réguliers et clergé séculier à propos de ce démembrement de la juridiction sont traitées avec une rare modération. Cette bonne monographie s'appuie sur une étude souvent personnelle des sources et l'utilisation soigneuse d'une bibliographie fort étendue.

J. Creusen, s. i.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

V. Dubar, c. ss. r. *Une gloire de Templeuve. Le R. P. Alphonse Delattre, S. I.* (1841-1928). Louvain, Impr. Saint-Alphonse, 1928. (12×18 cm.), 40 p. Prix : 2,50 fr.

Le R. P. Alphonse Delattre, s. i., qui vient de mourir, a été un assyriologue éminent et un exégète de valeur. Un de ses compatriotes de Templeuve, le R. P. Dubar, c. ss. r., consacre à sa mémoire une brochure de 40 pages. Les exégètes seront heureux d'y trouver, entre autres, p. 25 à 31 une liste des publications (livres, brochures et articles) du P. Delattre ; cette liste, déjà longue, pourrait encore être complétée ; elle montre bien la puissance de travail et la variété des connaissances de l'ancien professeur de Louvain et de Rome.

M.-M. Saeyeys. *Les Sept Paroles.* Bruxelles, Éditions Saint-Michel, 1928, (13×17 cm.), 164 p. Prix : 9 fr.

Nombre de lecteurs modernes que rebutera l'austère et pieux opuscule de Bellarmin « Les sept paroles de Jésus en croix », liront avec plaisir, et méditeront avec profit ce nouveau commentaire, très personnel, que nous donne M.-M. Saeyeys ; paraphrase vibrante, lyrique même, pleine d'aperçus originaux et de rapprochements suggestifs, qui font pénétrer plus avant dans la signification des paroles sacrées.

D'aucuns lui reprocheront peut-être l'allure un peu théâtrale de certaines pages qui contrastent par trop avec la sobriété du texte évangélique. P. Bohain, s. i.

L. Rouzic. *Servir.* Paris, Lethielleux, 1928, (8×12 cm.), x-224 p. Prix : 5 fr.

Servir Dieu et le prochain : c'est la loi de tous les êtres. M. Rouzic découvre partout cette consigne : dans le Christ, les Anges, le pape... comme dans les plus humbles créatures. Aussi veut-il nous aider à remplir le plus noblement possible ce devoir du service. M. F.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*